پارهٔ نخست و پارهٔ دویم

پژوهشی در اساطیر ایران

مهرداد بهار



یادآوری

مهرداد بهار در مقدمهٔ *پژوهشی در اساطیر ایران* صحبت از دو پاره می‌کند که پارهٔ نخست دربرگیرندهٔ متنها (دربارهٔ آفرینش، مردم و فرجام) و یادداشتها، و پارهٔ دیگر بحث دربارهٔ اساطیر ایران است. وی در آخرین مصاحبهٔ منتشرشده‌اش (*کلک* شمارهٔ ۵۴، ص ۱۹۷) می‌گوید:

ــ به علت این بیماری خونی که سه سال است پیدا کرده‌ام، سعی کرده‌ام آنچه را بعد از ده پانزده سال جان کندن ــ بعد از انتشار *پژوهشی در اساطیر ایران* ــ در زمینهٔ اسطوره و حماسه دریافته‌ام و نظام‌مند کرده‌ام، مطرح کنم. این کار را با تجدیدنظر کامل در *پژوهشی در اساطیر ایران* آغاز کرده‌ام. کتاب چندان بی‌غلط هم نیست! واقعیتی است. تصحیح می‌خواهد. علت آنکه تاکنون جلد دوم *پژوهشی در اساطیر ایران*، که تحلیل تاریخی اساطیر و حماسه‌سرایی ایران است، به طبع نرسیده، این است که در طی آماده کردن و نوشتن آن مقدمه، به جایی رسیدم که دیدم فقط با دانستن مطالب اساطیری ایران نمی‌توان به تحلیل آن پرداخت. این همان مرزی است که بسیاری حاضر به گذشتن از آن نیستند. نه تنها در زمینهٔ مردم‌شناسی و علم‌الاساطیر باید سواد تئوریک داشت، بلکه باید اساطیر بین‌النهرین، عیلامی، مصری، یونانی و هندی را تا حدی شناخت و محور اسطوره و آیین را در هر یک از این آیین‌ها دانست. مطالب و محورهای اسطوره‌ای ـ حماسی آنها را با ادبیات اسطوره‌ای ـ حماسی ایران سنجید. ریشه‌های هندواروپایی، هندوایرانی و بومی آنها را مشخص کرد، و سپس به نوشتن اثری دربارهٔ تاریخ تحول اساطیر و حماسه‌سرایی در ایران پرداخت. این کار برای من بیش از ده سال طول کشید. در این ده سال ساکت ماندم. جلد دوم را با وجود چند صد صفحه کار کنار نهادم تا، به گمان خودم، مسألهٔ ریشه‌ها و علل تحول آن‌ها حل شود. اما حالا که گمان می‌کنم مسأله برایم روشن است ــ هرچند، به نظر گروهی از دوستان، این عقاید نشانهٔ جهل مطلق من است! ــ و قادرم آنها را به کتابت در آورم، این بیماری

لعنتی یقه‌ام را چسبیده و انرژی کار ندارم. حالا به کمک دوستان جوان نازنین که با محبت به یاریم آمده‌اند، داریم غلطهای متن *پژوهشی در اساطیر ایران* را تصحیح می‌کنیم و من از مچ‌گیری‌های زیبا و صمیمانهٔ اینان آنقدر خوشم می‌آید که حد ندارد. دوست آن است که نه پنهانی و پشت سر تو، بلکه آشکارا و صمیمانه عیب کارها را به تو یادآور شود و مطالب ردیهٔ خویش را اثبات کند. پس این دوستان به تصحیح متن پرداخته‌اند و خودم نیز یک بار دیگر به یاری نقد ایشان و بازبینی خویش متنها را با کتاب‌های پهلوی مقابله می‌کنم. درصدد فراهم کردن مقدمه‌ای بلند هستم که به بررسی تاریخ تحول اساطیر و حماسه‌سرایی در ایران بپردازد.

دستنوشته‌های مهرداد از جلد دوم حاکی از آن است که هنوز طرح اولیّه کتاب نیز در حال تکوین بوده است. بلندترین طرح از سه طرح بازمانده از وی مشتمل بر یازده عنوان کلی (فصل) به شرح زیر است:

۱- دربارهٔ اسطوره، ۲- اقوام و تطوّر فرهنگی در نجد ایران، ۳- منابع اساطیر ایران، ۴- اساطیر ایران، ۵- علل بنیادی، ۶- تحول، ۷- شکل، ۸- آئین در ارتباط با اسطوره، ۹- خویشکاری اساطیر ایران، ۱۰- حماسه‌ها، ۱۱- سیر دوسویهٔ اسطوره و حماسه. یکی از دو طرح دیگر، نُه فصل و دیگری هشت فصل دارد.

همانطور که ملاحظه می‌شود، جلد دوم دنبالهٔ جلد اول نبوده بلکه کتابی مجزا و جامع است که احتمالاً چکیدهٔ جلد اول فصلی از آن را تشکیل می‌دهد. فهرست تفصیلی جلد دوم همراه با مطالبی، با تاریخ تابستان ۱۳۷۲، و همچنین یادداشتهایی اضافی و برگهایی مکرّر در این دستنوشته آمده است.

دستنوشته‌ها تمام عناوین مورد نظر مهرداد را نپوشانده است و آخرین زیرْعنوان که به آن پرداخته شده زیرْعنوانی از خلقت و انسان (۲-۳-۲-۳) از زیرْعنوان اسطوره و آئین درنجد ایران (۲-۳) از فصل اقوام و تطور فرهنگی درنجد ایران (فصل ۲) است.

تصحیح و ویراستاری مطالب جلد اول و تکمیل بعضی از نکات دستنوشته‌ها فقط با همراهی سرکار خانم دکتر کتایون مزداپور می‌توانست صورت گیرد. مهرداد بارها (از جمله در مقدمهٔ *پژوهشی در اساطیر ایران* و مصاحبه در *کلک* شماره ۵۴) اذعان داشته است که خانم دکتر مزداپور در رسیدن به بعضی از تحلیلهای اساطیری او نقش عمده داشته‌اند. با این امید که اندیشه‌های اساطیری مهرداد برای شناخت فرهنگ ایران‌زمین توسط متفکران و تحلیلگران و دوستداران این سرزمین شکوفاتر و پربارتر گردد و ما را به شناخت صحیحتر و واقع‌بینانه‌تری از این سرزمین هدایت نماید.

زهره سرمد (بهار)

دربارهٔ ویرایش کتاب

«حیات گیاهی در به خاک سپردن و پنهان گشتن دانه به زیر زمین است: دانه تا نیست نشود، رستاخیزی و تولّدی دیگر نمی‌یابد» (ص ۶۳، س ۶، از دستنوشتهٔ پارهٔ دوم کتاب حاضر). استاد دکتر ملک مهرداد بهار در زیرنویس همین جمله نوشته است: «نتایج عرفانی حاصل از این دیدگاه را در ۷-۳ مورد بحث قرار خواهیم داد» (ص ۴۲۷ کتاب حاضر). دریغ و دردی که جامهٔ عمل نپوشیدن این قصد و آرزو را همراه است، سوگنامه‌ای ساخته که اینک در دست داریم. دقت علمی و شور پرستش کمال از یک سوی و دست تطاول روزگار از سوی دیگر، اینهمه را به بار آورد و به یغما و غارت برد.

قول وی خود این است: «... این کار را با تجدیدنظر کامل در *پژوهشی در اساطیر ایران* آغاز کردم... علّت آنکه تاکنون جلد دوم *پژوهشی در اساطیر ایران*، که تحلیل تاریخی اساطیر و حماسه‌سرایی ایران است، به طبع نرسیده، این است که... این بیماری لعنتی...» (صفحات ۵ و ۶ کتاب حاضر). «بیماری لعنتی»، از همه بیشتر هوشیار و صمیمی بود: بهار فقط صفحهٔ نخستین را از دیباچهٔ آن نسخه از کتاب *پژوهشی در اساطیر ایران* که با آن کار می کرد (ص پنج چاپ اول)، توانسته بود بازبینی کند و نظر خود را دربارهٔ «تصحیح»های آن «دوستان جوان نازنین» و مشتاقش تنها در بخش‌های بیستم تا پایان بخش بیست‌ودوم (ص ۲۴۵ - ۲۹۲ چاپ اول) و قسمتی از بخش هیجدهم (ص ۲۱۵ - ۲۲۰، و نه تا ص ۲۲۴ چاپ اول که پایان این بخش است) در نوشته ضبط نماید.

به همین روال، پس از آن هم هرگز فرصت نیافت که به بازبینی و ارزیابی نتیجهٔ کار آنان که در مقابلهٔ *پژوهشی در اساطیر ایران* با متن پهلوی به یاری او شتافته بودند، بپردازد. دریغا و دردا که کار ناتمام است و پس از او، این تکلیف غمبار افتخاری است دردآلود، که بـرای ویراستار ماند تا کتاب آمادهٔ نشر گردد؛ و نیز بازیابی و بازخوانی اوراقی از پارهٔ دوم کتاب که از او به یادگار است.

پس از او، دشواری کار بویژه در حفظ امانت است و هنگام اجرای «انـدرز» و وصـیت

استاد، که انتظار داشت ***پژوهشی در اساطیر ایران***، پیش از انتشارِ مجدد بازبینی شود، روشن نبود که آخرین نظر وی به راستی چیست. حتی یادداشتهایش در حاشیهٔ کتابها یا اصلاحاتی که در عبارات آورده است، معلوم نیست که تا چه حدّ مورد تأیید نهائی او بوده باشد. کما این که اقوال او، که تا آخرین روزها نیز پیوسته پیرامون کار و پژوهش دور می‌زد، همچنان رو به سوی آینده و بهبود و کمال یافتن داشت. ناچار، با جستجو و تکیه بر آنچه از استاد به یادگار مانده است و با رجوع به نظرهای آخرین و تازه‌تر او در یادها، ویراستاری کتاب انجام گرفت.

بیگمان اگر استاد در میان ما بود و به بنده تکلیف می‌کرد که این را پیش از چاپ بخواند، جسورانه بحث و گفتگو با ایشان درمی‌گرفت و بنده فرصت می‌یافت تا احیاناً نظر مخالفی را تحمیل نماید. اما اکنون، پس از این واقعهٔ سکوت، ویراستار کوشیده است تا در حدّ توان خویش پلی میان خوانندهٔ گرامی و استاد بزند و نوشتهٔ ناتمام بهار را، با همان شکل ناتمام و بی‌سرانجام، در دسترس مردم بگذارد.

هرگاه بخواهیم به سبک خود استاد بهار، روی نیکوی هر بد را بنگریم، این را می‌توان گفت که در این راه، به نوعی بازدید سرزده و مغتنم می‌پردازیم و به خلوت پژوهندگی کسی وارد می‌شویم که فرزانه مرد اندیشمند روزگار ما و کشور ما است و سرکی می‌کشیم تا ببینیم که استاد چگونه تحقیق می‌کرده و فرآیند مطرح نمودن و یافتن پرسش و پاسخ علمی برای او چه بوده است: آنچه با نشانهٔ [ح...]☆ آورده شده است یادداشتهائی در حاشیهٔ کتابها و اوراق دستنوشته است که شاید بسیاری‌از آنهاچیزی جز یادآوری شخصی برای آغاز جستجو در پژوهش بعدی نبوده است. این جستجوی ناتمام و ناتمامی آن به یادگار نهاده شد.

این نکات، که شاید استاد با نقل آن نیز موافق نبوده باشد، و نیز ارجاعات وی به بخشهای نانوشته از کار خویش، همچنین شماره‌های ارجاع زیرنویس در دستنوشته که بی‌یادداشت مانده است (با نشانهٔ ستارهٔ *)، از آن روی نگاهداری شد که تصوری را پیرامون آنچه بهار مایل به نوشتن آنها بود، به ذهن القا می‌کند. به همین روال، تردیدهای وی نیز در حاشیه آمده است. اینها و نیز گاهی سهوهای قلمی او در نگارشها آورده شد که یادگاری شیرین از تلاش مداوم و سخت و شوخ‌طبعی و فروتنی کمیاب او است: این نگاهداری چونان چالشی است ناتوان با قهر زمانه و جبر وقیح آن که آنهمه ذوق و شوق و دانش و شرف را، با همهٔ قدرتهای «شگفت‌انگیز» هوش تیزیاب متفکری ارجمند و پاکباز را، از ما ربود و خواهد کوشید تا پردهٔ فراموشی را خاموش و پرغبار بر همه جا و هر چیز و هرکس بپوشاند. نیز به امید آن که این تردیدها و سرنخ‌های جستجو شاید بتواند، بنا برخواست و عشق شخص بهار، راهگشای آغازین برای پژوهشی ارزنده و نوین از آیندگان باشد؛ چنان که او همیشه آرزومند و کوشنده بود برای بارآوری نهالانی نورسته و نوخاسته.

از پارهٔ دوم کتاب تنها دو بخش نگارش یافته است و نیز فقط بخش نخستین آن به

صورت پاکنویس‌شده و احتمالاً نهائی درآمده است. با داوری از روی پاکنویس و چرکنویس آن می‌توان دانست که ایجاز و سختگی و یکساختی بسیار بیشتری می‌بایست در بخش دوم نیز اعمال می‌شد. قسمت آخر از بخش دوم (از ص ۵۳ دستنوشتهٔ اولیه به بعد، خلاف قسمت اول آن تا ص ۴۵)، پاکنویس نشده است و حدفاصلی میان این دو قسمت هم هست که آشفتگی دارد: استاد پاره‌هایی را چیده و به جای دیگر نقل کرده و چسبانده است. هنگام بازیابی تداوم مطالب و بازسازی نوشته و ترتیب اوراق در ویرایش، گاهی ناگزیر تکرارهائی در متن پیش آمده است و یا نظرهای گوناگون، گاهی بی آن که یکپارچه یا سبک سنگین شود، برجای مانده است. اینها ثمر ناگزیر ناتمامی کار و طبعاً مضاف است بر تکرار و دوگانگی ناشی از گنجاندن دو پارهٔ کتاب در یک مجلد، بی‌آن که توانِ جرح و تعدیل در دست باشد. با خواستاری پوزش، این‌گونه تداخل‌ها حذف نگردید.

در جلد اول یا پارهٔ نخست هم موارد دشواری در گرفتن تصمیم نادر نبوده است. رأی بر آن بود که تا حدّ امکان حواشی استاد، که انتظار می‌رود آخرین نظرگاهها و قرائت وی از متون کهن باشد، حفظ شود و در این موارد تنها گفتگوهای به یاد مانده از او ابزاری برای دیگرگون کردن نوشته‌هایش بوده است. گاهی نیز نظری را که پیشتر بر آن ابرام می‌ورزید، عوض کرده است. برخی از این موارد، در هر دو صورت خود آورده شده است.

چون بهار هنوز تا پایان زندگانی، ترجمهٔ *بندهش* خود را از نظر نینداخته بود و آن را می‌پسندید، کوشیدیم تا موارد اختلاف *پژوهشی در اساطیر ایران* را با آن برطرف کنیم؛ مگر هنگامی که معنای هر دو ترجمه همانندی داشت و تفاوت تنها به الفاظ فارسی بازمی‌گشت. در مورد اخیر توجّه به این نکته بوده است که ترجمهٔ کتاب حاضر روی هم رفته آزادتر است و کمتر وفادار به اصل پهلوی تا ترجمهٔ *بندهش*. هرگاه از متون دیگر مندرج در *پژوهشی در اساطیر ایران* نیز از بهار ترجمهٔ مکمّلی به دست آمد، سنجش و مقابله و کوشش شد تا تازه‌ترین قرائت استاد در کتاب حاضر گنجانیده شده باشد. روشن است که در این مورد راه باز است و هرگاه نکات دیگر یافته آید، امید می‌رود که در چاپهای آینده ملحوظ گردد.

تغییراتی که در بخشهای بیست‌ودوگانهٔ کتاب داده شده است، برابر نیست. بخش بیست و یکم (*ارداویراف‌نامه*) بیش از همه تغییر یافته و حتی ترتیب و شمارهٔ یادداشتهای آن عوض گشته است. این به واسطهٔ یادداشتهای خود استاد بر حاشیه و نیز کار همراهی بود که با آقای فضل‌الله پاکزاد بر آن انجام داده‌اند. اما در بخش هیجدهم (*یادگار زریران*)، که آن را نیز این دو به اتفاق بازخوانی کرده‌اند، تغییراتی بسیار کمتر پدید آمده است، چندان که حاشیهٔ کتاب برای نقل آنها کافی بود. بخشهای دیگر را، بجز بخش پانزدهم، دانشجوی جوان، آقای پارسا دانشمند، با متن پهلوی و نیز ترجمه‌های دیگر آنها مقابله و موارد اختلاف را یادداشت کرده و بنده براساس آن، بار دیگر به بازبینی دوبارهٔ ترجمه و نیز یادداشتها پرداخته است.

کوشش بر آن بوده است که مگر در مواردی با ضرورت روشن، تغییری در کار نباشد. ویراستار گاهی هم فضولةً نکته‌ای را در زیرنویسها افزوده است: اینها را می‌بایست با شخص استاد بهار در میان می‌نهاد و نظر ایشان را می‌پرسید؛ که میسر نشد!

در اینجا نام «دوستان جوان نازنین» استاد به میان می‌آید: آقایان فضل‌الله پاکزاد و پارسا دانشمند و نیز خانم بهار مختاریان (پاکزاد). اگر همکاریِ مغتنم این فرزندان عزیز نمی‌بود، زمانی دراز برای ویرایش کتاب صرف می‌شد ونیز پیشنهادهای خوب آنها مطرح نمی‌گردید.

این نکات و نیز هر آنچه پس از استاد بر متن افزوده شده، در درون نشانه [ ]☆ آمده است. همچنین، بنا بر خواست استاد، که تصمیم داشت با قلم توانمند و شیرین خویش شرحی ساده از مضامین هر بخش از کتاب بنویسد، چیزهایی در این باب نگاشته شد که در آغاز هریک آمده است. گمانی نیست که اگر بهار آن را می‌نوشت، چیز دیگری می‌شد، زیبا و گویا و رسا. اما این جسارت و کوشش ناتمام به پاس علاقهٔ ایشان به این امر انجام یافت تا مگر خواننده را از آن شاید سودی باشد. نیز باز چون بهار دوست می‌داشت که در این مجموعه، بخش آغازین دینکرد هفتم را نیز بیفزاید و به خواننده تقدیم نماید، ویراستار به زعم خود آن را به فارسی برگردانید؛ گرچه تمایز برتر کار استاد بر آن روشن است و ناگزیر.

پس از سرکار خانم دکتر زهرهٔ سرمد (بهار)، که مشاور دانا و غمناک بنده در آماده کردن این کتاب برای چاپ بوده‌اند، از رأی صائب و نظر استادان ارجمند، آقایان دکتر علی‌محمد حقشناس و دکتر حمید محامدی، بهره یافته است. درواقع تصمیمات اصلی در شیوهٔ کار و نکات اصولی آن با نظر و همپرسی این بزرگواران و نیز همسرم، اکبر افسری، گرفته شده است. استاد دکتر عبدالمجید ارفعی، موافق با خواست بهار، نظر خود را دربارهٔ ضبط واژه‌های سومری و اکدی و عیلامی به خط فارسی در اختیار بنده نهادند. در فراهم آوردن طرح کتاب و شیوهٔ چاپ آن، آقای حسین حسینخانی حُسن سلیقه و کاردانی خویش را دریغ نداشتند. خانم مینو حسینی بویژهٔ دستنوشتهٔ استاد را بی‌آن که ویرایش فنی و آماده برای چاپ شده باشد، حروفچینی کردند و نیز آقای مسعود فیروزخانی با دقت و مهارت به کار این کتاب پرداختند. از این بزرگواران، و همچنین دوستان نازنین و گرانمایه، سرکار خانم زیبا عرشی (کسرائیان) و آقای نصرالله کسرائیان، به پاس همکاری و دوستی پر مهر و دلسوزی بی‌دریغشان سپاسگزاری می‌کند. در طول این کار، زحمات بسیار برای فرغانه، فرزند عزیز استاد بهار، به بار آمد و از تحمیل این رنج مضاعف بر او باید عذر خواست.

جز این، ویراستار ضمن تقاضای پوزش و بخشایش به خاطر سهو و خطاهای ناگزیر خویش، آرزو دارد که به هر دلیل، سهل‌انگاری یا بدفهمی، اشتباه و غلطی را در کار نگنجانیده باشد تا از این رهگذر بر دیون ناتوختنی خود به استاد نیفزوده باشد.

کتایون مزداپور

مهر ۱۳۷۴

فهرست

فرگرد دوم: مردم

فرگرد سوم: فرجام

پارهٔ دویّم

بخش اول

بخش دویّم

دیباچهٔ مؤلف

کتاب حاضر، **پژوهشی در اساطیر ایران**، که پس از گذشت یازده سال از طبع و انتشار کتاب **اساطیر ایران** منتشر می‌شود، در عمل، همان الگوی اثر یاد شده را دنبال می‌کند و، در حقیقت، همان اثر است که بصورتی گسترش‌یافته و به نسبت پالوده‌تر انتشار می‌یابد. در پی همین گسترش‌یافتن، کتاب حاضر به دو پاره بخش گشته است: پارهٔ نخست دربرگیرندهٔ متنها و یادداشتها است و پارهٔ دیگر به بحث و تحلیل اساطیر ایران می‌پردازد.* وجود این تغییرات جزئی و کلی نگارنده را بر آن داشت که نام کتاب را تغییر دهد، زیرا با وجود آن که این اثر کمابیش همان اثر قبلی است، ولی میزان تغییرات چنان است که دیگر کیفیتی یگانه با آن ندارد.

کتاب **اساطیر ایران** نخستین تجربهٔ این نگارنده در امر بررسی اساطیر بود و نیک به یاد دارم که برای نوشتن مقدمهٔ آن درمانده بودم و با تحلیل اساطیر آشنا نبودم. زیرا تحصیلی و تخصصی در امر اساطیر نداشتم و آن کتاب تنها بر اثر کششهای ذوقی فراهم آمده بود. برای یاری گرفتن در کار مقدمه، نویسندهٔ کتاب به دوستان و سرورانی عزیز روی آورد و آنان ــ خردمندانه ــ از نوشتن مقدمه‌ای بر کتاب یادشده سر باز زدند و در عوض مرا به خواندن تحقیقاتی جدی در زمینهٔ مردمشناسی و اسطوره‌شناسی راهبر شدند. از آن گذشته، بانو دکتر کتایون مزداپور، که از همکاران ارجمند نگارنده اند، راهنمودار من به بحثهائی شدند که در مقدمهٔ کتاب اساطیر ایران آمده است. اکنون، با گذشت بیش از ده سال از آن زمان، شاید اندوختهٔ مناسب‌تری

---

* [چنانکه گذشت، این آرزو هرگز متأسفانه بر آورده نشد، مگر بصورت نگارشی ناتمام که پارهٔ دوم از کتاب حاضر است]. ☆

از آگاهی و دانش اساطیری و مردمشناسی داشته باشم، ولی فاش می‌گویم و از گفتهٔ خود دلشاد هم نیستم که هنوز نیز پژوهنده‌ای ناپخته ام، نه اسطوره‌شناسی کارآمد و این حقیقت است نه فروتنی.

نخستین مجلد این اثر شامل سه بخش «آفرینش»، «مردم» و «فرجام» است که از متن‌های مزدیسنی میانه فراهم آمده است. این تقسیم‌بندی از آن روی انجام یافته است که اصولاً اساطیر در سه موضوع به بحث می‌پردازد: نخستین بحث در چگونگی جهان خدایان، دشمنان محتمل ایشان و آفرینش جهان مادی و معنوی است که در واقع، سخن بر سر بیان سرآغاز هستی و آفرینندگان آن است. موضوع مورد بحث دیگر در اساطیر ــ به معنای کلی آن ــ داستانهای حماسی است که بازماندهٔ دورانِ شکل گرفتن اقوام و استقرار ایشان در اعصار کهن بشمار می‌آید، و نیز بعضی قصه‌ها و افسانه‌ها که در کنار آنها قرار گرفته و بازمانده است. سومین موضوع مورد علاقه و بحث اساطیر مسائل مربوط به پایان جهان و زندگی پس از مرگ است.

کتاب حاضر، چنانچه آمد، تنها بر مبنای متنهای مزدیسنی میانه که از اواخر عهد ساسانیان و دو سه قرن نخستین اسلامی بازمانده، بنا شده است. سبب این گزینش این است که برای مطالعهٔ اساطیر قومی چون ایرانیان که دارای اساطیر مکتوبی از دورانهای کهن، میانه و نو فرهنگ خود هستند، بهتر است آثار ادوار مختلف فرهنگی ایشان را به یکدیگر درنیامیخت و آثار اساطیری هر مقطع فرهنگی را به صورتی مجزا گردآوری کرد و مورد مطالعه قرار داد؛ زیرا در طی زمان، بر اثر تحولات اجتماعی و تاریخی گوناگون، دیدگاهها و برداشتهای تازه به تازه‌ای پدید می‌آید که در هر برش تاریخی، بر اساطیر و برداشتهای اساطیری آن قوم در آن برش اثر می‌گذارد و بدان رنگ و خویشکاری ویژه‌ای می‌بخشد. در نتیجه، درآمیختن مایه‌های اساطیری ادوار متفاوت به یکدیگر باعث می‌شود که خواننده نه تنها به شناختی درست از دیدگاهها و برداشتهای هر عصر نائل نگردد، بلکه اصولاً از شناخت تحول فکری آن قوم باز ماند. اما، هر چند درست است که در کار اساطیرشناسی باید تکیه بر شناخت هر یک از مقاطع اساطیری به صورتی مستقل باشد، ولی شناخت مراحل قبلی و بعدی هر مقطع ــ البته اگر چنین مراحلی در دست بوده باشد ــ در پیوندی ناگسستنی با یکدیگر، به شرط آن که مانع از استقلال و تمامیت اساطیر مقطع مورد

نظر نگردد، منظر گشاده‌تری را در برابر ما می‌گشاید و در نهایت، ما را قادر به لمس بهتر و ژرف‌تر اساطیر آن مقطع خاص می‌سازد. این درست روشی است که در این کتاب در پیش گرفته شده است؛ یعنی مجموعه‌ای از اساطیر مزدیسنی متعلق به اواخر دورهٔ ساسانی و دو قرن آغازین اسلام، که از آنِ یک مقطع فرهنگی واحد است، اساس متن کتاب حاضر قرار گرفته، و در یادداشتهای هر بخش (هر کجا سواد نگارنده قد می‌داده است) گذشتهٔ آن اساطیر از آثار ودائی و اوستائی و نیز مرحلهٔ بعدی آنها در اساطیر و حماسه‌های مکتوب به زبان پارسی، مورد یادآوری و بحث قرار گرفته است، تا خواننده با سوابق ولواحق مطالب اسطوره‌ای نیز آشنا گردد.

اینک باید به این پرسش پاسخ داد که اساطیر مزدیسنی متعلق به واپسین دورهٔ ساسانی و دو سدهٔ آغازین اسلام چه رجحان و برتری ویژه‌ای بر اساطیر دورهٔ باستان یا دورهٔ بعد دارد که بدان سبب بنیادین مایهٔ این کتاب قرار گرفته است؟ نخست، باید اعتراف کنم که علت گزینش این دوران خاص، بیش از همه، این است که نگارنده بر ادبیات و زبانهای میانهٔ غربی ایران تسلطی بیشتر دارد تا بر زبان‌ها و ادبیات باستانی آن و همهٔ سالهای آزگار دوران بعد از تحصیل خود را که به بیست سال می‌رسد، صرف مطالعه یا آموزش متون میانهٔ غربی ایرانی کرده است. ولی، از این گذشته، ادبیات مزدیسنی این دوره که بخش عظیمی از ادبیات میانهٔ غربی ایران را تشکیل می‌دهد، از نظر اساطیری غنی‌تر، گسترده‌تر، متنوع‌تر و دقیق‌تر از مجموعهٔ اطلاعات اساطیری مندرج در مجموعهٔ ادبیات مزدیسنی باستانی ایران است. این امر بدان سبب است که اوستا، در واقع، مجموعه‌ای از سرودهای نیایشی است که در آنها هر چند اشارات بسیار به مسائل اساطیری رفته است، اما معمولاً از افسانه‌ها و روایتهای بلند اساطیری تهی است، در حالی که نوشته‌های مزدیسنی میانه انباشته از مطالبی مفصل است که کتاب حاضر تنها گزیده‌ای از آنها را در خود گنجانیده است.

در ادبیات فارسی نیز هر چند آثار حماسی سترگی وجود دارد که چیزی حتی نزدیک به آن نیز در ادبیات میانه نیست، اما دیگر مسائل اساطیری ــ آفرینش و پایان جهان ــ به تفصیلی که در ادبیات میانه وجود دارد، در ادبیات فارسی دیده نمی‌شود؛ و نیز در زمینهٔ داستانهای حماسی، بسیاری نکته‌های باریک و روشن‌کننده در این بخش از ادبیات ما موجود است که ادبیات فارسی ــ تا آنجا که نگارنده آشنا است ــ

فاقد آن است. بدین روی، مناسب آن دیدم که پایه و مایهٔ کار را ادبیات میانهٔ مزدیسنی مندرج در آثار دورهٔ یادشده قرار دهم و در یادداشتها اشاراتی به اوستا و منابع فارسی دری کنم تا خواننده بر هر دو جنبهٔ طولی و مقطعی، درزمانی و همزمانی، اساطیر ایران دست یافته باشد.

در این جا باید به نکته‌ای دیگر نیز اشاره کرد و آن این که هر چند این آثار اساطیری منتسب به بهدین مزدیسنی است، اما نباید گمان کرد که این اسطوره‌ها معرف عقاید و اندیشه‌های بنیانگذار این آئین است. حتی با اطلاعات اندکی که از عقایدِ گاهانی در دست است و با اطلاعی که از وداها و آثار مزدیسنیِ کهن و میانه گرد آمده است، می‌توان مطمئن بود که این افسانه‌پردازیها و اسطوره‌ها ربطی به باورهای ژرف و اساسیِ گاهانی ندارد. آئینِ گاهانی آئینِ یکتاپرستی بود که به خدایان متعدد ایمان نداشت و به رفتارهای جادوگرانه و اعتقادات خرافی پشت کرده بود؛ در حالی که اساطیر بعدی مزدیسنی معرف بازگشتی است عامیانه به همان عقاید و خرافه‌های پیش از عصر گاهان و شاید بسیاری نکته‌ها نیز از فرهنگ بومی به هستهٔ ایرانیِ کهن این اساطیر افزوده شده باشد.

سرانجام، باید به واپسین پرسش پاسخ گفت. این پرسش، احتمالا، می‌تواند این باشد که شناختِ اساطیر، این مجموعهٔ عقاید عامیانه و خرافی، چه سودی دارد؟

در پاسخ به این نکته باید گفت که انسان راه درازی را، که میان توحش و تمدن وجود دارد، یکشبه طی نکرده است و رسیدن به دین و ایمان و ستایش خدای یکتا به‌ناگهان پدید نیامده است. ذهنِ پیوسته‌جستجوگرِ انسان از آغاز در پی پاسخ گفتن به پرسش‌های خود بوده است: ما کیستیم؟ از کجا آمده‌ایم و به کجا خواهیم رفت؟ آیا این جهان همهٔ هستی است، یا از پس آن، جهانی دیگر و زندگانی دیگر وجود دارد؟

بر اساس پاسخ‌هائی که انسان در ادوار مختلف پیشرفت شناخت خود به این پرسشها داده است، می‌توان مراحل پیشرفت شناخت و آگاهی انسان را در ادوار مختلف دریافت و دید که ایمان به خدائی واحد و خالقِ یکتا از درون چه سردرگمی‌ها و سرگشتگی‌ها پدید آمده است و چگونه انسانی که می‌انگاشت هر درخت و هر چشمه‌ای دارای روحی مقدّس است و هر پدیدهٔ طبیعت نیروئی قاهر و خدائی

نیرومند دارد، و بت‌ها و بتکده‌ها می‌افراشت، سرانجام، از پی همهٔ تجارب هزاران سالهٔ خود، به مفهوم خدائی یکتا دست یافت و بت‌پرستی و دوران اسطوره‌ای عقاید را به کنار نهاد؛ و این مسیر شناخت و پیشرفت هنوز نیز ادامه دارد و آگاهی را مرزی نیست.

بدین روی، مطالعهٔ اساطیر یک قوم، در همهٔ ابعاد آن، ما را یاری می‌دهد تا تاریخ رشد تمدن و فرهنگ آن قوم را باز شناسیم، و نیز از آنجا که بسیاری سنت‌ها و اعتقادات، با وجود آن که با روح دین و تمدن یگانه نیستند، سرسختانه باز می‌مانند و در درون عقاید امروزی ما نیز جای می‌گزینند، چه بسا چنین مطالعه‌ای ما را به گوشه‌هائی از آداب و عادات کهن خود که همچنان در میان ما زنده است، راهنما گردد.

در امر تحلیل اساطیر ایران ــ البته، بنا به سلیقهٔ این نگارنده که معلوم نیست چقدر استوار باشد ــ به حدی کافی در مجلد دوم این کتاب سخن رفته است و آنچه در اینجا برای بحث باز می‌ماند، سخنی چند دربارهٔ متنهائی است که پایه و مایهٔ این کتاب قرار گرفته است و نیز ذکر مختصری دربارهٔ روش و سبک نثر.

مطالب این کتاب از کتابهای مزدیسنی متعددی فراهم آمده است. در طی سالهائی که در فرهنگستان زبان با گروهی از همکاران به پژوهش در این کتابها می‌پرداختیم، فرصتی فراهم آمد و اکثر کتابهائی که در این اثر بخشهائی از آنها آمده است، در آنجا ترجمه و آوانویسی شد. کاش می‌شد همهٔ آن ترجمه‌ها را که با عشق و دلسوزی فراهم آمده بود، به طبع رسانید و منتشر کرد؛ اما فعلاً دلبستگان به چنین مطالعه‌ای باید به این گزیده‌های نگارنده بسنده کنند تا فرصتی بدست افتد و آن مجموعه در دسترس قرار گیرد؛ به هر حال، نگارنده از کار در آن گروه بهره‌های بسیار گرفت که در تهیهٔ کتاب حاضر سخت بکار آمد.*

در این کتاب بیش از همه از متن کتاب **بندهش**[1] استفاده شده است. این کتاب شیرین که در طی دوره‌ای بیش از بیست سال پیوسته مورد پژوهش و علاقهٔ من

---

* [برخی از این کتابها به چاپ رسید. نگاه کنید به زیرنویسهای صفحات بعد].☆

۱. دربارهٔ دستنویسها و مطالب کتاب نك. مقدمهٔ

B.T. Anklesaria, *Zand Akasīh*, Bombay, 1956.

نیز نك. مهرداد بهار، *واژنامهٔ بندهش*، تهران، ۱۳۴۵.

بوده است، انباشته از داستانها و روایات اساطیری است و با توجه به طرح و نظم شگفت‌آور و تحسین‌برانگیز آن، می‌توان باور داشت که این اثر متکی بر بهترین سنتهای قبل از خود در بیان کیفیت خلقت و حرکت عالم تا به رستاخیز و جاودانگی زندگی از پس آن است که ظاهراً، این سنت با متن اوستائی از میان رفتهٔ دامدادنَسک و دیگر بخش‌های اوستائی کهن بی‌ارتباط نیست.

از این کتاب دو روایت، یکی مختصر (معروف به هندی) و دیگری مفصل (معروف به ایرانی) موجود است که هر دو به پارسی درآمده و خاک‌خوردْ بر جای مانده است. در این کتاب تنها از روایت ایرانی استفاده شده است[۱].

پس از مقدمه‌ای ناتمام و تلخ که حکایت از روزگار آشفتهٔ مزدیسنان و فروریختن ناباورانهٔ قدرت و فرمانروائی ایشان می‌کند، فرنبغ، نویسندهٔ کتاب، با بیانی شیرین و طرحی استوار سخن را با گفتاری دربارهٔ بیکرانگی آغازین و کرانه‌مند بودن گیتی شروع می‌کند و پس از آن که جهان روشنی و تاریکی را نشان داد، به بیان خلقت و هجوم اهریمن بر آن و نتایج آن تازش می‌پردازد. سپس، ایزدان و دیوان را برمی‌شمارد که این دو فصل خود از بخشبندی و طرحی بسیار در خور توجه بهره‌مند اند. سپس، تاریخ اساطیری ایران را از پیشدادیان و کیان تا تاریخ واقعی عهد ساسانیان و بسر رسیدن دولت ایشان بیان می‌کند. سرانجام، پیش‌بینی آینده و فرجام جهان، رستاخیز و تنِ پسین مورد بحث قرار می‌گیرد.

این کتاب علاوه بر گوشه‌های تاریخی مربوط به ساسانیان، شامل اطلاعات نجومی، تقویمی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی و جغرافیائی آن دوره نیز هست که آن را به دائرةالمعارفی مختصر شبیه می‌سازد.

این کتاب در اواخر قرن سوم هجری نوشته شده است و محتملاً، به سبب کهنگی و سلامت خاصی که در نثر آن دیده می‌شود، نویسندهٔ کتاب منابع مزدیسنی میانهٔ

---

۱. متن هندی این کتاب را بانو دکتر ر. بهزادی ترجمه کرده‌اند که در کتابخانهٔ گروه زبانشناسی و زبانهای باستانی، دانشکدهٔ ادبیات، دانشگاه تهران، بصورت رسالهٔ دکتری موجود است. نسخهٔ دیگری از آن نیز در فرهنگستان زبان ایران وجود دارد. [این کتاب به سال ۱۳۶۸ در موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی به چاپ رسیده است]. ☆ متن ایرانی بندهش را نیز این نگارنده ترجمه کرده و هنوز به طبع نرسیده است. [این ترجمه به سال ۱۳۶۹ در تهران (توس) به چاپ رسید]☆.

معتبری را در دست داشته است.

در کتاب حاضر بسیاری از بخش‌های جالب توجه این کتاب آمده است؛ ولی هنوز بسیاری مطالب ذیقیمت دیگر در این کتاب موجود است و طبع همهٔ کتاب ضرورتی است قطعی.

دومین اثری که بیش از همه در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است، **گزیده‌های زاداسپرم**[۱] است. این اثر که توسط زاداسپرم، پسر جوان جم، نوشته شده، از نظر زمان تألیف همعصر **بندهش** است و اثر متعلق به قرن سوم هجری است.

این کتاب از طرح کلی منطق و مناسبی بهره‌مند نیست و بیشتر به سخنرانی‌ها یا مقالاتی که در یک مجموعه گرد آمده باشد، شبیه است. ولی، در همان حال، انباشته از اطلاعات اساطیری جالب بخصوص از نظر زروان‌شناسی است. مؤلف کتاب را که گزیده‌ای بیش نیست، با گفتاری دربارهٔ آغاز جهان و آفرینش آن شروع می‌کند و سپس، ناگهان به شرح زندگی زردشت می‌پردازد و از آن پس، گفتاری دربارهٔ انسان - یعنی روان، جان و تن وی - دارد و سرانجام دربارهٔ تنِ‌پسین و جاودانان سخن می‌گوید.

به یاد شبهای درازِ تنگدستی خود می‌افتم که در یتیم خانه‌ای در لندن به ازاء پشیزی تا صبح بیدار می‌ماندم و به سرپرستی نوجوانانی شرور می‌پرداختم. در آن نیمه‌شبها بود که با **گزیده‌های زاداسپرم** آشنا شدم و تلخی فقر و خستگی بی‌خواب‌نشستن‌ها را با سروکله زدن با آن متن مشکل فراموش می‌کردم.

روایت پهلوی[۲] که نام مؤلفش روشن نیست، اثری است که محتملاً در عصر

---

۱. دربارهٔ دستنویسها و مطالب این کتاب نک.

B.T. Anklesaria, *Vichitakiha-i Zatsparam with Text and Introduction*, Bombay, 1965.

و نیز نک. مهرداد بهار، واژه‌نامهٔ گزیده‌های زاداسپرم.

این کتاب توسط آقای دکتر محمدتقی راشد محصل به پارسی ترجمه شده که در فرهنگستان زبان ایران به طبع نارسیده موجود است [این ترجمه به سال ۱۳۶۶ در موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی به چاپ رسیده است]. ☆

۲. دربارهٔ دستنویسها و مطالب این کتاب نک.

B.N. Dhabher, *The Pahlavi Rivayat*, Bombay, 1913.

←

اسلامی به کتابت درآمده. این کتاب از هیچگونه منطق استواری در تقسیم مطالب خود پیروی نمی‌کند. از آئین‌ها و عادات و آداب دینی گرفته تا جهان‌شناخت مزدیسنی، همه بصورتی درهم در کنار هم قرار گرفته‌اند. با این همه، کتاب از ارزشی عمده بهره‌مند است. بعضی اسطوره‌های مربوط به خلقت در آن ــ که در اثر حاضر ترجمه شده ــ و بعضی نکته‌ها در مورد آئین‌ها ــ از جمله آئین درون ــ منشائی بسیار کهن دارند و گوشه‌هائی از اساطیر مربوط به پایان جهان نیز که در این کتاب آمده است، سخت جالب توجه است. اندرزنامهٔ کهنی در این کتاب جای گرفته است که بسیار با ارزش بشمار می‌آید. زبان کتاب نیز گاه پاک و استوار است. در **روایت فارسی*** بخش‌های عمده‌ای از این اثر ترجمه شده است.

کتاب دیگر که از آن مطالبی در این اثر آمده، **دینکرد**[۱] است. **دینکرد** بزرگترین و برجسته‌ترین اثر مزدیسنی است، ولی از آنجا که در دورهٔ اسلامی به رشتهٔ تحریر درآمده و نویسندگان آن بر خلاف مؤلفان **بندهش**، گزیده‌ها و روایت پهلوی، مجبور بوده‌اند خود نثر کتاب خویش را بیافرینند، نثری خوش نیافریده‌اند، چون پارسی میانه برای ایشان زبانی مرده بوده است.[۲] بدین روی فهم کتاب بسیار مشکل است و ترجمهٔ درستی نیز تاکنون از آن نشده است که بتوان بدان اعتمادی ورزید.

کتاب به نه پاره بخش می‌شود که دو پارهٔ نخستین از دست رفته است. پارهٔ سوم و چهارم کتاب شامل مباحثی عمومی، یزدان‌شناسی و فلسفی است. بخشهای دیگر کتاب نیز شامل پاسخ به پرسشها، اندرزنامه‌ها، زندگی زردشت، تاریخ پهلوانان و شاهان و ذکر مختصر مطالب متنهای اوستائی است.

← از این کتاب ترجمهٔ کاملی، توسط بانو دکتر مهشید میرفخرائی به فارسی انجام یافته که رسالهٔ دکتری ایشان بوده است و در کتابخانهٔ گروه زبانشناسی و زبانهای باستانی دانشکدهٔ ادبیات، دانشگاه تهران موجود است و نسخه‌ای نیز در فرهنگستان زبان ایران وجود دارد. [این ترجمه به سال ۱۳۶۷ در موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی به چاپ رسیده است].☆

* [استاد در زیر این واژه خط موجدار کشیده و در حاشیه علامت ضربدر نهاده است].☆

۱. دربارهٔ دستنویسها و مطالب این کتاب نک.

M.J.Dresden, *Denkart*, Wiesbaden, 1966.

۲. هر چند بخشهائی از کتابِ اصلی پهلوی نیز داشته است، مانند زندِ سپندنسک، ولی، با وجود این، زبان همچنان مشکل و غیر قابل فهم است!

نویسندگان این اثر، آذر فرنبغ، آذرباد ایمیدان و آشَوَهِشت نام بوده‌اند.

زند بهمن یسن[1] یکی دیگر از کتبی است که متنهائی از آن در این اثر آمده است. نویسندهٔ این کتاب ناشناخته است؛ مطالب کتاب مربوط است به پیشگوئی‌های اوهرمزد خدای و گفتگو با زردشت دربارهٔ آیندهٔ این سرزمین، مردم آن و دین مزدیسنی. محتملاً، اصل این پیشگوئی‌ها کهن و متعلق به دوره‌ای پس از شکست ایرانیان از یونانیان و پیش از فرارسیدن اشکانیان است. بعدها، در اواخر عهد ساسانیان و شاید بعد از آن، نیز مطالبی تازه بر آن افزوده شده است تا پیشگوئی‌های کتاب فراگیرندهٔ همهٔ اعصار باشد. نثر این کتاب در بسیاری بخشها ـ به گمان این نگارنده ـ مظهر مطلق شیوائی و زیبائی نثر پهلوی است و در اوج خود قرار دارد.

متن دیگر **زندِ وندیداد**[2] است. این اثر ترجمهٔ وندیداد اوستائی است با یادداشتهائی الحاقی خاص متن پهلوی. این اثر، علاوه بر داشتن مطالبی جغرافیائی و تاریخی (هر چند افسانه‌ای)، دارای مطالب بسیار حقوقی و آئینی نیز هست که آن را از نظر جامعه‌شناسی تاریخی و ارتباط فرهنگی و اجتماعی مردم نجد ایران با بین‌النهرین و غرب آسیا شایان اهمیت بسیار می‌سازد.

در اثر حاضر، تنها از فصل دوم این کتاب که مربوط به زندگی جمشید است، استفاده شده و نیز در مجلد دوم، از فصل اول این کتاب بخشهائی یاد شده است. مطالب یاد شده در فصلهای اول و دوم این کتاب که دارای اصلی اوستائی است، باید محتملاً بسیار کهن و مربوط به اعصار پیش از تاریخ گسترش و سپس سکونت اقوام هند و ایرانی در آسیای میانه، درهٔ سند و نجد ایران باشد.

کتاب **متنهای پهلوی**[3] محتوی سی و هشت مطلب مستقل از یکدگر است و از جمله

---

۱. دربارهٔ دستنویسها و مطالب این کتاب نک.

B.T. Anklesaria. *Zand - i Vahuman yasn*, Bombay, 1957.

ترجمه‌ای از این کتاب توسط بانو مینو امیرقاسمی انجام یافته که در فرهنگستان زبان ایران موجود است. [ـ ح. ترجمهٔ هدایت]. ☆

۲. دربارهٔ دستنویسها و مطالب این کتاب نک.

H.Jamasp, *Vendided, Avesta Text with Pahlavi Translation and Commentary and Glossarial Index, Bombay, 1907.*

۳. دربارهٔ دستنویسها و مطالب این کتاب نک.

B.T. Anklesaria, *The pahlavi Texts,* Bombay, 1913.

مطالب بسیار با ارزش آن **یادگار زریران**، **شهرستانهای ایران**، **داستان خسرو قبادان و ریدک**، **درخت آسوری** و **گزارش شطرنج** است که از نظر اساطیری، جغرافیائی و اجتماعی دارای اهمیت ویژه‌ای است. از نظر تطبیق ادبیات حماسی میانهٔ ایرانی با **شاهنامهٔ** فردوسی نیز داستان **یادگار زریران** از اهمیت بسیاری برخوردار است.

در اثر حاضر علاوه بر **یادگار زریران**، بخشی از متن **درخت آسوری** و همهٔ قطعه شعر **بهرام ورجاوند** نیز آمده است.

سرانجام باید از واپسین نوشته‌ای که در این کتاب آمده است، یاد کرد و آن **ارداویراف‌نامه**[1] یا **ارداورازنامه** است. این کتاب شرح سفر بهدینی مقدس است به جهان دیگر که در طی آن به دیدار اوهرمزد و مشاهدهٔ بهشت و دوزخ نائل می‌گردد.

این کتاب از جهات بسیاری قابل مقایسه با اثر **دانته** است، بخصوص در توصیف دوزخ و مجازاتها که بخش عمدهٔ هر دو کتاب را تشکیل می‌دهد، یا در مورد گناهکاران که در هر دو اثر بیشتر زنان ناپارسا بچشم می‌خورند.

در کار ترجمهٔ این متنها، نگارنده کوشیده است ترجمه‌ای را در دیدار خواننده بگذارد که تا سر حد امکان معرف زبان و سبک خاص نثر دورهٔ میانهٔ زبان ما باشد، تا این اثر علاوه بر ارزش محتمل اساطیری خود، ارزشی زبانی و ادبی نیز داشته باشد. اما در این کارکوشش شده است تا از پیچیدگی‌های کلام که گاه در متنهای اصلی دیده می‌شود، و از آوردن واژه‌های فرو مرده و مهجور دوری شود، زیرا نباید فراموش کرد که هدف اصلی شناساندن اساطیر بوده است.

متنهای اصلی از نظر سبکِ نثر و ارزشِ ادبی یکدست نیستند و برابر بشمار نمی‌آیند. نثر شیوا و استوار **زند بهمن‌یسن** و بخشهائی از **بندهش** با مجموعهٔ هراس انگیزِ رشته واژه‌های درهم کشیدهٔ **دینکرد** نمی‌تواند در یک مجموعهٔ واحدِ سبکی قرار گیرد، و بناچار، ترجمهٔ آنها نیز نمی‌تواند یکدست بوده باشد. این تفاوتها در ترجمه‌های این کتاب منعکس و مشهود است.

---

۱. برای دستنویسهای این کتاب نک.
M.Haug and E.W. West, *The Book of Arda Viraf*, Amsterdam, 1971.
[بنابر حاشیهٔ استاد بر صفحهٔ ۲۸۴ کتاب پژوهشی در اساطیر ایران، وی از هر دو چاپ هوگ و جاماسپ‌آسا از این کتاب استفاده کرده است (نیز نگاه کنید به کتابنامه)].☆

امید است این اثر نه تنها از نظر اساطیری، که از نظر شناساندن نثر پارسیِ میانه مشتی از خروار بشمار آید و مایه‌ای در دست علاقه‌مندان به فرهنگ و ادب این سرزمین قرار گیرد.

در پایان، باید از دوستان و همکاران گرامی خود که در فراهم آمدن این مجلد نگارنده را یاری داده‌اند، سپاسگزاری کنم. نخست، مانند همیشه، خود را مدیون یاوری‌های بزرگوارانهٔ بانو دکتر کتایون مزداپور می‌دانم که با همهٔ گرفتاری‌ها از یاوری‌های بی‌دریغ و انسانی خویش دست نکشیدند و علاوه بر دیگر همکاریها، فهرست نامها و موضوعها را نیز فراهم آوردند. هم‌چنین باید نام خانم پری (فرنگیس) مزداپور را به سبب فراهم آوردن بخش دیگر فهرست‌ها یاد کنم و سپاس بدارم. بانو دکتر م. میرفخرائی نیز بخشی از ترجمه‌ها را باز خواندند و اشتباهات مرا یادآور شدند. این لطف ایشان را پیوسته قدر خواهم دانست. سرانجام باید از آقای مجتبی مهدوی تشکر کنم که متن کتاب را از آغاز تا به انجام خواندند و نثر کتاب را اینجا و آنجا بپالودند. سپاس این همه محبت را چگونه می‌توان گزاشت؟

مهرداد بهار

تابستان ۱۳۶۲ شمسی

کوته‌نوشت کتابها*

A.f.O. : Leo Oppenheim, *Studien zu den richtsemitischen Nuzi-Namen;* in Archive für Orientforschung, 12, 1937-9.

A.L.S.Z. : C. de Harlez, *Avesta, livre sacré du Zoroastrisme,* Paris 1881.

A.M. : A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, U.S.A., 1972.

A.S.C.A. : G. Frumkin, *Archaeology in Soviet Centrol Asia,* Leiden/Köln, 1970.

Av. : F.Wolff, *Avesta,* Trübner, 1910.

A.W. : C. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch,* Berlin, 1961.

Der Rigveda : K. F. Geldner, *Der Rig-Veda, three* vols, Cambridge, Massachusetts, 1951.

D.T.Z. : R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism,* New York, 1961.

E.F.R. : E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life,* Trans. J.W. Swaim, New York, 1961.

F.I.R. : L.H. Gray, *The Foundation of the Iranian Religions,* Bombay, 1928.

F.V.T.E. : Ch. Burney, *From Village to Empire,* London, 1977.

G.B. : H.W.F. Saggs, *The Greatness that was Babylon,* London, 1962.

G.B.1 : J. G. Frazer, *The Golden Bough, 1 volume.,* New york, 1971.

G.M. : R. Graves, *The Greek Myths,* 2 vols, Penguin Books, England, 1966.

H.P.E. : A.T.E. Olmstead, *History of the persian Empire, Chicago, 1947.*

H.Z. : M. Boyce, *A. History of Zoroastrianism,* Vols. 1 & 2, Leiden/köln, E. J. Brill, 1975 & 1982.

L.G.E. : E. Leach, Levi-Strauss *In the Garden of Eden,* Cambridge, 1970.

---

* [در این چاپ متأسفانه تکمیل کتابنامه و انطباق مجدد همهٔ ارجاعات میسّر نشد].☆

Manual : M.P. .نک

M.A.W. : S.N. Kramer, *Mythology of the Ancient World,* U.S.A. 1961.

M.M. : G. Widengren, *Mani and Manichaeism,* New York, 1965.

M.M.F.A. : G.S. Kirk, *Myth, its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures,* London, 1975.

M.P. : H.S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi,* 2 vols, Wiesbaden, 1964, 1974.

M.S.G. : M.J. Vermaseren, *Mithras, The Secred God,* New York, 1963.

N.C.M.L. : C.S. Littelton, *The New Comparative Mythology,* U.S.A., 1973.

N.R. : E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion,* London, 1956.

O.P. : R.G. Kent, *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon,* New Haven, 1953.

Pahlavi Texts : J.M. Jamasp Asana, *The Pahlavi Texts,* Bombay, 1913.

P.C.R. : M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion,* U.S.A., 1958.

P.S.F. : E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms,* Trans. R. Mannheim, II, New Haven, 1955.

P.Y.V. : B.N. Dhabhar, *Pahlavi Yasna and Visperad,* Bombay 1949.

R.H. : E.D. Pillips, *The Royal Hords, Nomad Peoples of the Steppes,* London, 1966.

R.P.V.U. : A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads,* 2 vols, Cambridge (Mass) 1925.

S.A. : C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology,* Trans. C. Jacobson and Schoeff, New York, 1967.

S.B.E. : ed: F.Max Müller, *The Sacred Books of the East,* India, 1965.

S.P. : W.B. Henning, "Selected Papers II", *Acta Iranica,* vol. 15, Belgium 1977.

S.P.F. : M. Eliade, *Sacred and Profane,* Trans. C. Jacobson and B.G. Schoeff, New York, 1967.

V. : H. Jamasp, *Vendidad, Avesta; Text with Pahlavi Translation and Commentary and Glossarial Index,* Bombay, 1907.

V.M. : A.A. Macdonell, *The Vedic Mythology,* India 1963.

V.Z. : B.T. Anklesaria, *Vichitakiha-i Zatsparam,* with Text and Introduction, Bombay, 1964.

W.M.M. : Mary Boyce, "A Word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian", *Acta Iranica,* 9a, Belgium, 1977.

W.R.Z. : J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster,* Oxford, 1958.

Z. A. : J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta,* 3 vols., Paris, 1960.

Z.P. : H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books,* Oxford, 1943.

Z.Z.D. : R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma,* New York, 1972.

آئین شهریاری: س. ک. ادی، آئین شهریاری در شرق، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۴۷.

ارداویراف‌نامه:

Martin Haug and Edward William West, *The Book of Arda Viraf,* Amsterdam, 1971.

Dastur Kaikhusru Jamasp Asa, *Arda Viraf Nameh* (The Original pahlavi Text), Bomboy, 1902.

ارداویراف‌نامه (ارداویرازنامه)، فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران ۱۳۷۲.

اساطیر ایران: مهرداد بهار، تهران ۱۳۵۲.

ایران در زمان ساسانیان؛ آ. کریستن‌سن، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران ۱۳۳۲.

برهان / برهان قاطع: محمد حسین ابن خلف تبریزی، به همت محمد معین، تهران ۱۳۴۳.

بندهش / بندهش TD_2 / TD_2 :

T.D. Anklesaria, The *Bundahishn,* Bombay, 1908.

بیست مقاله: حسن تقی‌زاده، بیست مقالهٔ تقی‌زاده، تهران ۱۳۴۱.

پژوهشی در اساطیر ایران (پارهٔ نخست): مهرداد بهار، توس ۱۳۶۲.

تاریخ جهان باستان: زیر نظر و. دیاکونف، س. کووالف، ترجمهٔ ع. همدانی، ص. انصاری، م.ب. مؤمنی، تهران ۱۳۴۷.

تاریخ ماد: ا. م. دیاکونف، تاریخ ماد، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران ۱۳۴۵.

ترجمهٔ آثار الباقیه: تألیف ابوریحان بیرونی، به قلم اکبر داناسرشت، تهران ۱۳۵۲.

ترجمهٔ بندهش: مهرداد بهار، (نویسندهٔ بندهش: فرنبغ دادگی)، توس ۱۳۶۹.

ترجمهٔ چند متن پهلوی: ملک الشعراء بهار، به کوشش محمد گلبن، تهران ۱۳۴۷.

تفسیر قرآن پاک: به اهتمام علی رواقی، تفسیر قرآن پاک، تهران ۱۳۴۸.

تنسوخ‌نامه: محمدبن محمدبن حسن طوسی «خواجه نصیرالدین»، تنسوخ‌نامهٔ

ایلخانی، با مقدمه و تعلیقات مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۸.

د. مدن:

D.M. Madan, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard,* 2 vols., Bombay 1911.

د. ا. ب: ه. س. نیبرگ، دینهای ایران باستان، ترجمهٔ سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران ۱۳۵۹.

ر.د.ه: هیربدمانکجی رستم‌جی اونوالا، **روایات داراب هرمزدیار**، بمبئی ۱۹۲۲.

روایت پهلوی:

B.N. Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat,* Bomboy, 1913.

زراتشت‌نامه: بهرام پژدو، زراتشت‌نامه، تهران ۱۳۳۸.

زندبهمن‌یسن:

B.T. Anklesaria, *Zand-i Vahuman Yasn and two Pahlavi Fragments with Text.* Translation and Transcription in English, Bombay, 1957.

زند وندیداد: نک. وندیداد.

شاهنامه / شاهنامهٔ فردوسی: ابوالقاسم فردوسی، **شاهنامهٔ فردوسی**، تهران، بروخیم ۱۳۱۵-۱۳۱۳.

صددر بندهش: هیربد بهمن‌جی نوشیروانجی دهابر، صددر نثر و صددر بندهش، بمبئی ۱۹۰۹.

صورالکواکب: خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمهٔ صورالکواکب عبدالرحمن صوفی، با تصحیح و تعلیقات سید معزالدین مهدوی، تهران ۱۳۵۱.

فرهنگ فارسی: محمد معین، فرهنگ فارسی، تهران ۱۳۴۲ – ۱۳۴۵.

کارنامه:

B.T. Anklesaria, *Karnamak-i Artakhshir-i Papakan,* Text and Translation, Bombay, 1935.

کانی شناسی: مهندس محمد زاوش، **کانی‌شناسی در ایران قدیم**، دو مجلد، تهران ۱۳۴۸.

کُربن، هانری:

Spiritual Body and Celestial Earth, from Mazdean Iran to Shiite Iran, trans. by Nancy Pearson, U.S.A., 1977; first and second chapters.

کیانیان: کریستن‌سن، **کیانیان**، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران ۱۳۳۶.

گاه شماری: حسن تقی‌زاده، **گاه شماری در ایران قدیم**، تهران ۱۳۱۶.
گزیده‌های زاداسپرم / زاداسپرم / گزیده‌ها: نک. .V.Z
لغت نامه: علی‌اکبر دهخدا، **لغت نامه**، تهران ۱۳۳۷–۱۳۴۵.
نخستین انسان و نخستین شهریار: آ. کریستن سن، **نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار**، ترجمهٔ احمد تفضلی، ژاله آموزگار، دو جلد، تهران ۱۳۶۳
واژه‌نامهٔ ارداویراف: فریدون وهمن، **واژه‌نامهٔ ارتای ویرازنامک**، تهران ۲۵۳۵.
واژنامهٔ بندهش: مهرداد بهار، **واژه‌نامهٔ بندهش**، تهران ۱۳۴۵.
وندیداد / زند وندیداد: نک. .V
ویسپرد: ابراهیم پورداود، **ویسپرد**، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران ۱۳۴۳.
هنر ایران باستان: ایدت پرادا، هنر ایران باستان، ترجمهٔ یوسف مجیدزاده، تهران ۲۵۳۷.
یسنه: پورداود، **یسنا**، جزوی از نامهٔ مینوی اوستا، دو مجلد، بمبئی ۱۹۳۸.
یشت / یشت‌ها: پورداود، ادبیات مزدیسنا، **یشتها**، دو مجلد، بمبئی.

فرگرد نخست

آفرینش

سرآغاز

در ازل، هرمزد بود و اهریمن؛ یکی در روشنائی لایتناهی بر فراز، و دیگری در تاریکی بی‌پایان در فرود. هرمزد، دارندهٔ علم مطلق، از بودن اهریمن و آمیختگی دو آفرینش و نبرد آینده آگاهی داشت. پس آفرینش را، که ابزار جدائی فرجامین است، به مینوئی بیافرید. سه هزار سال از آفرینش مینوئی هرمزد گذشت که تازش اهریمن سر گرفت. در آغازِ تازش، اهریمن دیوان را ساخت و به جهان روشنان برتاخت. هرمزد زمان کارزار را به نُه هزار سال پیمان نهاد و با سرودن «اهونور» او را باز به تاریکی مدهوش افکند، به سه هزار سال.

راندن اهریمن جز به روائی آفرینش نشود و آفرینش جز به زمان رواج نیابد و با خلق زمان، ناگزیر هر دو آفرینش پدید می‌آیند: آفریدگان هرمزد و آفریدگان اهریمن. پس هرمزد زمان بیکران را کرانمندی بخشید و تن آفریدگان خویش را از روشنائی پدید آورد و نیز وایِ درنگ خدای، خدای جنگ و مکان، را که ابزار آفرینش است. اهریمن، به مقابله، تن خاکستری تباه آفریدگان خویش را ساخت و در برابر هر آفریدهٔ نیکِ هرمزد، به خلقی زشت و پلید دست یازید. هرمزد جهان را از قوه به فعل در آورد و به بهری از آفرینش مینوئی خویش صورت مادی و گیتی داد. هنگامی که آفریدگان را به مینوئی آفرید، چون مادر بود و هنگام خلقت گیتی، چون پدر.*

بخش نخست*

سرآغاز

هان! زند آگاهی [1] نخست دربارهٔ آفرینش آغازین هرمزد [2] و پتیارگیِ [3] اهریمن [4]، سپس دربارهٔ چگونگی آفریدگان مادی از آغاز آفرینش تا فرجام است، همان‌گونه که از دین مزدیسنان [5] پیدا است؛ سپس دربارهٔ آنچه که جهان دارا است با گزارش چئی و چگونگی [6] [آن].

به بهدین [7] آن گونه پیدا است [که] هرمزد در بالا، با همه‌آگاهی [8] و بِهی، زمانی بیکرانه در روشنی می‌بود. آن روشنی گاه و جایِ هرمزد است که [آن را] روشنی بیکران [9] خوانند. زمانِ آن همه‌آگاهی و بهی بیکرانه است، چون هرمزد و گاه و دین و زمانِ هرمزد بودند، [هستند و خواهند بود].

اهریمن در تاریکی، به پس‌دانشی [10] و زدارکامگی [11]، فروپایه [12] بود. زدارکامگی خیمِ او و آن تاریکی جای [او] است که [آن را] تاریکی بیکران خوانند. میان ایشان تهیگی [13] بود که وای [14] است، که آمیزش [دو نیرو] بِدو است [15].

هر دو، [ذاتِ] کرانه‌مندی و بی‌کرانگی اند. آنچه در بالا است آن را روشنی بیکران خوانند که بسر نمی‌رسد. فروپایه آن تاریکی بیکران است و آن بیکرانگی است. در مرز، هر دو کرانه‌منداند، زیرا میان ایشان تهیگی است، یکی به دیگری نپیوسته است.

دیگر [این که] هر دو مینو به خویشتن کرانه‌مند اند و دیگر [این که] به سبب

---

* بندهش، از ص ۲ تا ۱۶ [شمارهٔ صفحات همه جا مربوط به دستنویس TD_2 است].☆

همه‌آگاهیِ هرمزد، هر چه در دانشِ هرمزد است کرانه‌مند است، زیرا پیمانِ [۱۶] هر دو مینو را می‌داند که [همانا] پادشائیِ کامل و جاودانهٔ آفریدگانِ هرمزد به تنِ‌پسین [۱۷] است و آن بی‌کرانگی است. آفریدگانِ اهریمن بدان زمان که تنِ‌پسین باشد، از میان برود و آن نیز کرانه‌مندی است.

هرمزد به همه‌آگاهی دانست که اهریمن هست، برتازد و [جهان را] به رشک‌کامگی [فرو] گیرد و چگونه از آغاز تا فرجام، با چه و چند افزار [۱۸] بیامیزد؛ [پس] او به مینوئی، آن آفریدگان را که [برای مقابله] با آن افزار دربایست، فراز آفرید. سه‌هزار سال آفریدگان به مینوئی ایستادند که [موجودات] بی‌اندیشه، بی‌حرکت و ناگرفتنی بودند.

اهریمن، به سبب پس‌دانشی از هستیِ هرمزد آگاه نبود. سپس، از آن ژرف‌پایه برخاست، به مرزِ دیدارِ روشنان [۱۹] آمد. چون هرمزد و آن روشنیِ ناگرفتنی را دید، به سبب زدارکامگی و رشک‌گوهری فراز تاخت؛ برای میراندن تاخت آورد. سپس چیرگی و پیروزیِ فرا[تر] از آنِ خویش را دید و باز به [جهان] تاریکی تاخت، بس دیو آفرید: آن آفریدگان مرگ‌آورِ مناسب برای نبرد [با هرمزد] را.

هرمزد چون آفرینش اهریمن را دید ــ [آن] آفرینش سهمگین، پوسیده، بد و بدآفریده ــ او را پسند نیفتاد و ایشان را بزرگ نداشت. پس اهریمن آفریدگان هرمزد را دید ــ [آن] آفرینشِ بس ژرف، پیروز و پر مسئولیت ــ او را پسند افتاد [و] آن آفرینش هرمزدی را بزرگ داشت.

آنگاه، هرمزد با دانستن [این که] فرجامِ کارِ آفرینش به چه آئین [خواهد بود]، نیز به مقابلهٔ اهریمن آشتی برداشت و گفت «اهریمن! بر آفریدگان من یاری بر، ستایش کن تا به پاداشِ آن بی‌مرگ، بی‌پیری، نافرسودنی و ناپوسیدنی شوی؛ و آن را علت این است که اگر نبرد را نیاغازی، خود را از کار نیفکنی و ما هر دو را [از آن]، سود در بر است». اهریمن گفت که «بر آفریدگانِ تو یاری نبرم و نیز [آن را] نستایم، بلکه تو و آفریدگانِ تو را نیز جاودانه بمیرانم [و] همهٔ آفرینش تو را به نادوستی تو و دوستی خود بگروانم».

آن [سخن] را گزارش این است که [اهریمن] پنداشت که هرمزد در برابر او بیچاره است و بدین روی آشتی پیش آوَرَد؛ نپذیرفت، تهدید نیز کرد.

هرمزد گفت که «ای اهریمن! هر کاری از تو برنیاید، که تو مرا نتوانی میراندن و آفریدگانِ مرا نیز چنان نتوان کردن که به خویشیِ من* باز نرسند». پس هرمزد به همه‌آگاهی دانست که اگر او را زمانِ کارزار [تعیین] نکنم، آنگاه تواند کردن بر آفریدگانِ من همان‌گونه که تهدید کرد و نبرد، به آمیختگی، همیشگی [خواهد شد°[20]] و او را توانائی [خواهد بود] در آمیختگیِ آفرینش نشستن و [آن را] از آنِ خویش کردن، همان‌گونه که اکنون نیز مردم، در [این دورانِ] آمیختگی، بسیارند که بدی بیش ورزند تا نیکوئی، که کام اهریمن بیش می‌ورزند.

هرمزد به اهریمن گفت که «زمان [تعیین] کن تا کارزار را بدین پیمان به نه‌هزار سال فراز افکنیم»؛ زیرا دانست که بدین زمان کردن، اهریمن را از کار بیفکند. آنگاه اهریمن، به سبب نادیدنِ فرجام [کار]، بدان پیمان همداستان شد، به همان گونه که دو مردِ هم‌نبرد زمان فراز کنند که «ما بهمان روز تا شب کارزار کنیم». هرمزد این را نیز به همه‌آگاهی دانست که در این نه‌هزار [سال]، سه‌هزار سال همه کام هرمزد رود، سه‌هزار سال، درآمیختگی، کام هرمزد و اهریمن هر دو رود [و] بدان فرجامین نبرد، اهریمن را از کار توان انداختن و پتیارگی را از آفرینش باز داشتن. پس هرمزد اَهونَوَر فراز سرود. چون یثااهووَئیریوُیِ[21] بیست‌ویک واژه‌ای را بخواند، فرجامِ پیروزیِ خویش و از کارافتادگی اهریمن و نابودیِ دیوان و رستاخیز و تن‌پسین و بی‌پتیارگیِ جاودانهٔ آفریدگان را به اهریمن نشان داد. اهریمن، چون ازکارافتادگیِ خویش و نابودیِ همهٔ دیوان را دید، گیج و بی‌حس شد و به [جهان] تاریکی باز افتاد.

آن‌گونه در دین گوید که چون یک‌سوم [اَهونَوَر] را خواند، اهریمن از بیم، تن اندر کشید[22]، هنگامی که دو بهرهٔ [آن را] خواند، اهریمن به زانو در افتاد، هنگامی که همهٔ [آن را] خواند، اهریمن از ناکار کردنِ آفریدگان هرمزد باز ماند و سه‌هزار سال به گیجی فرو افتاد.

[نخست] آفرینش را به مینوئی گویم، سپس [آن را] در حالت مادی [شرح دهم]:

هرمزد پیش از آفرینش، خدای نبود، پس از آفرینش، خدای و سودخواستار و فرزانه و ضدِ بدی [و] آشکار و سامان‌بخشِ همه و افزونگر[23] و نگرانِ همه شد. نخستین آفرینشی را [که] خودی[24] بخشید نیکوروشی [بود]، آن مینو که چون

---

* [ترجمهٔ پیشین: از آنِ من بودن]. ☆

آفرینش را اندیشید، بدان تنِ خویش را نیکو بکرد، زیرا خدائیِ او از آفرینش بود. هرمزد به روشن‌بینی دید که اهریمن هرگز از پتیارگی نگردد، آن پتیارگی جز به آفرینش از کار نیفتد، آفریدگان را جز به زمان گسترش نباشد، [اما] اگر زمان را بیافریند، آفریدگان اهریمن نیز رواج یابند.*

او بناچار، برای از کار افکندنِ اهریمن، زمان را فراز آفرید. آن را سبب این است که اهریمن جز به کازار از کار نیفتد. کارزار را گزارش این است که کار به چاره‌مندی کردن باید [۲۵]. سپس، از زمانِ بیکرانه [۲۶]، زمانِ درنگ‌خدای را فراز آفرید، خلق کرد؛ باشد که زمانِ کرانه‌مند[ش] خوانند. از زمانِ درنگ خدای ناگذرائی [۲۷] را فراز آفرید که چیز [۲۸] هرمزد از میان نرود. از ناگذرائی ناآسانی پیدا شد که دیوان را آسانی نرسد. از ناآسانی بخت‌رفتاری [۲۹]، مینوی بی‌گردشی [۳۰]، پدید آمد، آن مینو که آنچه هرمزد را است، از آنچه به آغاز آفرینش داده شد، دگرگون نشود. از مینویِ بی‌گردشی کمالِ مقصودِ [هرمزد در] آفرینشِ مادی آشکار شد: همداستانی [با] آفرینشِ نیکو. اهریمن را به علت آفرینش بد و نادانیِ [خود، با آن] ناهمداستانی است. آن را سبب و گزارش این است که [چون] اهریمن با هرمزد نبرد کرد، خدائی، فرزانگی، نام‌آوری، برتری و ناگذرائیِ هرمزد و ازکارافتادگی، خودپرستی، فرودستی و پس‌دانشیِ اهریمن به پیدائی آمد.

چون [هرمزد] آفریدگان را بیافرید، زمانِ درنگ‌خدای نخستین آفریده بود که او فراز آفرید؛ زیرا پیش از آمیختگی، [زمان] جاودانه بیکرانه بود و هرمزد از آن [زمانِ] بیکرانه [زمانِ] کرانه‌مند را آفرید، چون از آغاز آفرینش که آفریدگان را آفرید تا به فرجام که اهریمن از کار بیفتد، به اندازهٔ دوازده‌هزار سال است که کرانه‌مند است. سپس به بیکرانگی بیامیزد و بگردد که [آن هنگامی است که] آفریدگان هرمزد به پاکی، با هرمزد جاودانه شود. چنین گوید در دین که زمان نیرومندتر از هر دو آفرینش است: آفرینشِ هرمزد و نیز آنِ اهریمن. زمان یابندهٔ جریان کار[ها] است. زمان از نیک‌یابندگان یابنده‌تر است، زمان از جستجوکنندگان جستجوکننده‌تر است؛ زیرا داوری به زمان توان کردن. [به] زمان است که خانمان برافکنده شود. [اگر] تقدیر [باشد]، در زمان، آراسته فرو شکسته شود. کس از

---

* [اصل: زروانیسم].

مردمانِ میرنده از او رهائی نیابد، نه اگر به بالا پرواز کند، نه اگر به نگونی چاهی کند و درنشیند و نه اگر زیر چشمهٔ آبهای سرد فرو گردد.

هرمزد از آن خودیِ خویش، از روشنیِ مادی، تنِ آفریدگانِ خویش را فراز آفرید به تنِ آتشِ روشن، سپید، گرد، از دور پیدا و از آن مینو که پتیاره را که در هر دو آفرینشِ [مادی و مینوی] است، ببرد. باشد که توان، باشد که زمان [خوانند]. آنگاه تنِ وایِ نیکو را فراز آفرید، همان گونه که وای را بایست. باشد که [او را] وایِ درنگ‌خدای فراز خوانند. آنگاه آفریدگان را به یاریِ وایِ درنگ خدای فراز آفرید، زیرا هنگامی که آفریدگان را آفرید، وای نیز [چون] افزاری [بود] که او را به کار بایست.

اهریمن از تاریکیِ مادی آن آفریدگانِ خویش را فراز ساخت: تبهکار، بِدان تنِ سیاهِ خاکستریِ شایستهٔ [جهان] تاریکی که بزه‌آگین‌ترین خرفستر است[۳۱]. او از خودپرستیِ مادی وَرَنِ[۳۲] بد و بی‌تن را فراز ساخت، چنان که وَرَن را بایست. او نخست خودیِ دیوان را آفرید [که] روش بد است، آن مینو که تباه کردنِ آفریدگانِ هرمزد از او بود، زیرا او از تاریکیِ مادی آن تاریکی بیکران را پدید آورد، از تاریکی بیکران دروغگوئی فراز بود [که] از [آن] بدیِ اهریمن آشکار شد، زیرا آن آفرینشی را ساخت که خویشتن را بِدو بدتر بکرد، یعنی از کار بیفتد. زیرا [هنگامی که] از تاریکی بیکران آن تن را فراز ساخت و آفرینش خویش را از [آن] تن بساخت، از آن آفرینشِ خویش از کار بیفتد.

هرمزد از روشنی مادی راست‌گوئی را [آفرید] و از راست‌گوئی افزونگریِ دادار آشکار شود [که] آفرینش است؛ زیرا او تنِ بیکران را از روشنیِ بیکران فرازآفرید و آفریدگان را نیز همه در تنِ بیکران بیافرید. تنِ بیکران [از] گذرائیِ زمان جدا است. از تن بیکران اَهَونَوَر فراز شد، مینویِ یَثا اَهووَئیریُو، که آفرینش و فرجامِ آفریدگان از او آشکار شود، باشد که دین [خوانند]، چون دین به همراهِ آفرینش آفریده شد. از اهونور مینویِ سال فراز شد که اکنون، در [دورانِ] آمیختگی، نیمی روشن و نیمی تاریک، سیصدوشصت‌وپنج شبان‌روز است که برش زمانِ درنگ‌خدای است و هر دو آفرینش برای نبرد در او روائی یافتند، که گفت: «آفریدگان هرمزد به خدائی و دستوری، دادمندی و برترپایگی به آسایش ایستادند؛ آفریدگان اهریمن به

دروغ‌گوئی، ستمگری و گناهکاری و فروپایگی به دشواری ایستادند».

هرمزد چون امشاسپندان [۳۳] را آفرید، به ایشان مشخص گشت*، شش سروری که برای گیتی می‌بایست فراز آفرید [تا] سپس، به تنِ پسین، بدی را از آن به ناپیدائی برند. او آفرینشِ مینوی را به مینوئی نگاه دارد و آفرینش مادی را [نیز نخست] به مینوئی آفرید و سپس به صورت مادی آفرید. او نخست امشاسپندان را [به] شش بُن آفرید، سپس، دیگر، آن هفتمین، خود هرمزد است. از [جمله] آفریدگانِ مادی [که] به مینوئی آفرید، نخست شش تا [بودند] و آن هفتمین خود، [هرمزد]، بود؛ زیرا هرمزد هر دو است: نخست مینو، [سپس] مادی. پس از [آفرینشِ] وایِ درنگ‌خدای، از امشاسپندان نخست بهمن را فراز آفرید، که رواج یافتنِ آفریدگانِ هرمزد از او بود. او نخست بهمن را از روشِ نیک و روشنیِ مادی فراز آفرید. این که [گویند] «بهدینِ مزدیسنان با او بود»، این است که آنچه را تا فرشکرد [۳۴] بر آفرینش رسد، او می‌دانست.

سپس اردیبهشت، سپس شهریور، سپس سپندارمذ، سپس خرداد و امرداد را آفرید. هفتم خود، هرمزد، و هشتم راست‌گوئی، نهم سروش پرهیزگار، دهم مارسپند، یازدهم نریوسنگ، دوازهمِ رد بلند، رَدوُبَرزید، سیزدهم رَشنِ راست، چهاردهم مهرِ فراخ چراگاه، پانزدهم اهرِشوَنگِ نیکو [۳۵]، شانزدهم پارَند [۳۶]، هفدهم خواب، هیجدهم باد، نوزدهم دادمندی، بیستم پیکار: دادخواهی و دفاع، آشتی و افزونی.

از آفریدگان مادی نخست آسمان، دیگر آب، سدیگر زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند [۳۷]، ششم مردم، هفتم خود، هرمزد، [بود]. او آفرینش را به یاریِ وایِ درنگ‌خدای فراز آفرید؛ زیرا، هنگامی که او وای درنگ‌خدای را فراز آفرید، آن [وای] افزاری شد که وی را برای آفرینش دربایست.

اهریمن، بدان پتیارگی، از کَمالِه [۳۸] دیوان، نخست اَکومن را فراز ساخت، سپس اندر، سپس ساوول، سپس ناگهیس، سپس تَرومَد، سپس تَریز و زَریز، سپس دیگر دیوان. هفتم خود، اهریمن، [بود] [۳۹]. اهریمن هرگز چیزی نیکو نیندیشد، نگوید و نکند. او را نیکوئیِ آفریدگان هرمزد نبایست. هرمزد را نابودگریِ آفریدگانِ اهریمن

---

* [متن: brīnōmand ؛ شاید: منقسم، بخش‌شده و دارای بخشهای متمایز]. ☆

نبایست. هرمزد آن چیز را نیندیشد که آن را نتواند کرد، اهریمن آن را که نتواند کرد، اندیشد [و به انجام دادنِ آن] تهدید نیز بکند.

آفریدگان هرمزد به مینوئی[۴۰] آنچنان پرورده شدند که بی‌اندیشه، ناگرفتنی[۴۱] و بی‌جنبش، چون مَنی، به تری ایستادند. پس از تری آمیختگی بود، بمانندِ منی و خون. پس از آمیختگی بارداری بود، بمانند دَشتک[۴۲]. پس از بارداری بخش شدن بود، چون دست و پای. پس از بخش شدن فروشدگی بود، [چون] چشم، گوش، دهان. پس از فروشدگی چَندِش[۴۳] بود [و آن] هنگامی است که به جنبش ایستادند. اکنون نیز به گیتی، [کودکان] بدان شیوه در شکم مادر پدید آیند و زایند و پرورش یابند. هرمزد را در آفرینش، مادری و پدریِ آفریدگان است؛ زیرا هنگامی که آفریدگان را به مینوئی پرورد، آن مادری بود و هنگامی که [ایشان را] به صورت مادی آفرید، آن پدری بود.

یادداشتهای بخش نخست

۱ـ [زندآگاهی]☆ پهلوی: zand ، اوستا: -zantay ، به معنای تفسیر، تعبیر و آگاهی است. در نوشته‌های پهلوی و فارسی مقصود از زند متنهای اوستائی و بخصوص تفسیر آنها است. ترکیبهای زندباف، زندخوان و زندلاف با این واژه مربوط است و واژهٔ زندیق از اصل همین واژهٔ اوستائی است.[۱]

۲ـ [هرمزد]☆ پهلوی: ohrmazd ، اوستا: -ahura.mazdā ، نام خدای خدایان ایرانی است، به معنای سرور دانا.

کتیبه‌های هخامنشی و گاهان کهنترین آثاری هستند که در آنها نام این خدای ایرانی ظاهر می‌شود. اگر باور بداریم که دین کتیبه‌های هخامنشی ـ با وجود همهٔ شباهتها ـ با دین گاهانی و اوستائی یکی نیست[۲]، باید بپذیریم که اعتقاد به این ایزد بزرگ ایرانی به دوره‌ای کهنتر از عصر هخامنشی و گاهانی باز می‌گردد.

---

۱. نک. مجلهٔ **سخن**، دورهٔ بیست و ششم، شمارهٔ ۹، ص ۹۴۸ ـ ۹۵۱ ، «زندیق»، نوشتهٔ مهرداد بهار [**جستاری چند در فرهنگ ایران**، ص ۲۶۳ ـ ۲۶۶؛ نیز برای «زندباف» نک. به **چیستا**، سال دوازدهم، شمارهٔ ۵ ، بهمن ۱۳۷۳ (ش ۱۱۵)، دکتر بدرالزمان قریب، «بلبل سعدی»، ص ۳۳۹ ـ ۳۴۱]. ☆

۲. نک. **چیستا**، سال اول، شمارهٔ دوم، مهر ماه ۱۳۶۰ ، مهرداد بهار، «ورزش باستانی ایران و ریشه‌های تاریخی آن»، ص ۱۵۹ [**جستاری چند در فرهنگ ایران**، ص ۱۵۵ ـ ۱۷۵]. ☆

از هرمزد درگاهان بارها سخن رفته است؛ او آفرینندهٔ آبها و گیاهان و برانگیزانندهٔ بادها و ابرها است (یشت ۱۳، بند ۲۸).

نخستین یشت اوستائی در ستایش او است که در آن هفتاد و چهار نام دارد. نخستین روز هر ماه نیز به نام اوست.

۳ـ در پارسیِ میانه پتیارگی به معنای دشمنی و هجوم است.

۴ـ [اهریمن] ☆ پهلوی: ahreman، اوستا: -angra.mainyu، به معنای مینوی ستیزگر و دشمن است. او سرکردهٔ دیوان و کماله[1] دیوان و برترین دشمن هرمزد است.

درگاهان تنها یک بار نام وی آمده است (یسنه ۴۵، بند ۲) و آن هنگامی است که سپندمینو به اهریمن اعلام می‌دارد که در همه چیز، از آغاز، با یکدیگر مخالف بوده‌اند.

در اوستای متأخر او دیوان دیو است (وندیداد ۱۹، بند ۱ و ۴۳) و دروجی[2] است که در شمال زمین زیست می‌کند (وندیداد ۱۹، بند ۱) و در دوزخ است (یشت ۱۹، بند ۴۴). جهان او تاریکی است (یسنه ۹، بند ۱۵) و او آفرینندهٔ همهٔ چیزهائی است که دشمن آفرینش هرمزد است (یسنه ۵۷، بند ۱۷). او اژی دهاک را می‌آفریند (یسنه ۹، بند ۸) و به مردمان بیماری می‌بخشد (وندیداد ۲۰، بند ۳). او سرانجام شکست خواهد یافت (یشت ۱۹، بند ۹۶).

۵ـ [مزدیسنان] ☆ پهلوی: māzdēsn، اوستا: -māzdayasna، ترکیبی است به معنای ستایش مزدا و مزداپرست. در اینجا معنای دوم در نظر است.

۶ـ چئی و چگونگی به معنای ماهیت و کیفیت است.

۷ـ بهدین، به معنای دین نیکو، صفت دین زردشتی است. معنای دیگر آن پیرو این دین است.

۸ـ همه‌آگاهی ترکیبی است به معنای «دارای همهٔ گونه آگاهی بودن».

۹ـ پهلوی: a-sar، مرکب است از -a نفی و sar (= سر، آغاز و پایان)، و صفت است برای روشنائی هرمزد و تاریکی اهریمن؛ و «بی‌سر/ اَسَر روشنی» یعنی روشنی بی‌پایان.

۱۰ـ [پس‌دانشی] ☆ نقصان دانش، بیخردی، جهل مرکب. شاید پس‌دانشی به معنای وقوف بر امری پس از وقوع آن باشد؛ در ادبیات یونان: Epimetheus در برابر Prometheus.

۱۱ـ زدارکامگی به معنای میل به از میان بردن است. زدار، صفت فاعلی از زدن، در زبان پارسی میانه معنای از میان بَرنده دارد.

۱۲ـ در اساطیر زردشتی جهان به سه بخش تقسیم می‌شود: جهانِ بَرین یا جهان روشنی که جهان هرمزد است، جهان زیرین یا جهان تاریکی که جهان اهریمن است و فضای تهی میان این دو جهان که در ادبیات پهلوی بدان تهیگی یا گشادگی می‌گویند. این طرح ملهم از میدان جنگ‌های باستانی است که دو سپاه در دوسو می‌ایستادند و در میانه که تهی از دو سپاه بود، دلاوران با یکدیگر نبرد می‌کردند.☆☆

---

۱. نک: ی ۳۸ همین بخش.

۲. پهلوی، druz، به معنای دیو.

☆☆ [ح: نظر تیبرگ تأیید می‌شود]. ☆

جهان روشنی

تهیگی (خلاء)

جهان تاریکی

۱۳ـ تهیگی به معنای خلاء است.

۱۴ـ[وای]☆ پهلوی: wāy، اوستا: -vayu- / vayav به معنای فضا و نیز نام ایزد جنگ است. واژهٔ دَروای و اندروای در پارسی با این واژه مربوط است. در ادبیات جدیدتر زردشتی وای به دو موجود هرمزدی و اهریمنی تقسیم می‌شود که وای نیک یا رام و وای بد یا اَستوِیهاد نام دارند. فضای میان جهان روشنی و تاریکی به این دو وای تعلق دارد. وای نیک را وای درنگ‌خدای نیز خوانند.* [حاشیهٔ استاد بر نمایهٔ کتاب، ذیل واژهٔ سپهر: «وای بیکرانه بود و کرانه‌مند آفریده شد].☆

۱۵ـ یعنی نیروهای هرمزدی و اهریمنی در این بخش سوم و میانی جهان است که با یکدیگر روبرو می‌شوند و با هم درمی‌آمیزند.

۱۶ـ پیمان به معنای حد و اندازه است.

۱۷ـ تنِ‌پسین عبارت است از زندگیِ مجدد مردمان پس از نابودیِ اهریمن و نیروهای اهریمنی و انجام یافتن رستاخیز. زندگی در دورانِ تنِ‌پسین ابدی است و در بخش‌های واپسین این کتاب به تفصیل از آن سخن خواهد رفت.

۱۸ـ افزار به معنای سلاح است.

۱۹ـ مرزِ دیدار روشنان همان مرز فوقانیِ جهان اهریمن است که پس از آن وای قرار دارد. به سبب آن که وای خود خلاء است، اهریمن از این مرز فوقانی جهان خود قادر بود جهان روشنی را که در بالای خلاء قرار داشت، ببیند.

۲۰ـ یعنی در اثر این امر، هرمزد پیروز نخواهد شد و اختلاط نیروهای هرمزدی و اهریمنی جاودانه خواهد گشت.

۲۱ـ [اَهونَوَر]☆ پهلوی: ahunawar، اوستا: -ahuna.vairya این سرودگاهانی امروزه دربند سیزدهم، یسنهٔ بیست‌وهفتم قرار دارد، ولی در دوران کهن بر سر یسنهٔ بیست‌وهشتم جای داشته است. ترجمهٔ آن به قول هوگ چنین است:

«همان‌گونه که خداوندگار مورد آرزو است، یک پیشوای دین نیز از بهر تقوی [مورد آرزو است تا] بخشندهٔ اندیشه‌های نیک به کردارهای زندگی در راه مزدا باشد. شهریاری از آنِ خدایگانی است که او (= مزدا) به پرورش درویشان داده است.»

ترجمهٔ این سرود به قول گلدنر چنین است:

«همان گونه که [او] خداوندگاری مورد آرزو است، آن آفرینندهٔ کردارهای اندیشه‌های نیکِ زندگی درراه مزدا نیز پیشوای بحق دین است. شهریاری از آنِ هرمزداست که اورا به پرورش درویشان داده است.»[۱]

---

* [ح: «واژگونه» ربطی به این ندارد؟].☆

۱. برای هر دو ترجمه نک. S.B.E., vol. 37, pp. 5-6

۲۲ـ خم شد، درهم فرو رفت.

۲۳ـ برکت بخشنده.

۲۴ـ وجود.

۲۵ـ املاء کارزار در پهلوی کاریچار است و بدین روی است که بر اساس تصوری عامیانه، می‌گوید کار به چاره‌مندی باید کرد. چار و چارگ در پهلوی به همان معنای چار و چارهٔ فارسی است؛ ولی در این‌جا پسوند čār / zār بکار رفته است که پسوند مکان است.

۲۶ـ در ادبیات زردشتی با دو گونه زمان روبرو هستیم؛ یکی زمان ازلی ـ ابدی است و دیگری زمانی است دوازده‌هزارساله در میان این بی‌آغازی و بی‌انجامی، که دوران نبرد هرمزد و اهریمن است. زمان ازلی ـ ابدی را زمان بیکرانه یا زروان می‌خوانند و زمان دوازده‌هزار ساله را زمان درنگ خدای یا کرانه‌مند می‌گویند.

۲۷ـ ناگذرائی به معنای ثبات است.

۲۸ـ چیز در پارسی میانه به معنای موضوع، مورد، امر و متعلقات است. در اینجا معنای واپسین در میان است.

۲۹ـ بخت‌رفتاری ظاهراً بدین معنا است که سرنوشت مقدر عمل خواهد کرد و از آن گزیری نیست. در واقع این اصطلاح همان است که امروز جبر در برابر اختیار می‌گوئیم.

۳۰ـ عدم تغییر، ثبات.

۳۱ـ ظاهراً منظور این است که اهریمن آفرینش خود را از ماده و هیولائی به شکل خویش آفرید.

۳۲ـ [وَرَن]☆ پهلوی: waran ، اوستا: -varəna ، به معنای هوس و شهوت. وَرَن در ادبیات زردشتیِ میانه به دیوی تبدیل شده است.

۳۳ـ دربارهٔ شش امشاسپند نگاه کنید به بخش‌های چهارم و یازدهم و یادداشتهای آنها.

۳۴ـ [فرشکرد]☆ پهلوی: fraš(a)gird ، اوستا: -frašō.kərətay. جهان نوساخته در پایان دورهٔ دوازده هزار ساله و برقراری جاودانهٔ پاکی و تقوی.

۳۵ـ برای ایزدان یادشده در این بند نگاه کنید به بخشهای یادشده در یادداشت ۳۳ و یادداشتهای آنها.

۳۶ـ [پارَند]☆ پهلوی: pārand ، اوستا: -pārənday ، زن ایزدی است نگهبان دارائی مردم و ظاهراً با ستاره‌ای به همین نام برابر است. ستارهٔ پارندِ پنجاه ـ ستاره که با آهِرشوَنگ روشن آفریده شد، دارای گردونه‌ای رونده است (نک. بخش یازدهم و نیز ی ۳۹، بخش سوم).

۳۷ـ گوسفند، به معنای چهارپای مقدس، اسم عام برای همهٔ چهارپایان اهلی و سودمند است.

۳۸ـ [کَمالِه]☆ پهلوی: kamālag ، اوستا: -ka.mərəδa به معنای «چه سری!» و به مفهوم «چه سر تنفر انگیزی!». این واژه صفتی است برای هفت دیو اصلی که در برابر هفت امشاسپند قرار می‌گیرند و در پهلوی این هفت دیو، کمالگان دیوان خطاب می‌شوند و چنین نام دارند: اکومن akōman ، اندر

andar، ساوول sāwul، ناگهیس nāghēs، تریز tariz و زریز zariz (نک. یادداشتهای بخش ششم دربارهٔ کماله دیوان از ۱ تا ۷).

۳۹ـ دربارهٔ یک‌یکِ کماله دیوان نگاه کنید به بخش دوازدهم.

۴۰ـ بصورت غیرمادی.

۴۱ـ نابسودنی، غیرقابل لمس.

۴۲ـ جنین.

۴۳ـ چندش در پارسی میانه به معنای کلی حرکت است.

دربارهٔ آفرینش مادی

[در آن سه هزار سال که اهریمن به مدهوشی افتاده بود، هرمزد آفرینش مینوئی خود را صورت مادی و گیتی بخشید. گوهر نخستین آفرینشِ هرمزدی روشنی بیکران است که از آن، به ترتیب، آتش و باد و آب و زمین، یکی را از دیگری پدید آورد و از زمین وجود مادی را: نخستین آفریده چونان قطرهٔ آبی بود. به یکسال، هرمزد آسمان و آب و زمین و گیاه و گوسفند و مردم را آفرید و زمان آفرینش هر یک، فاصلهٔ چرخه‌های گاهنبارهای ششگانه است. آفریدگان گیتی چنان آرایش یافته‌اند که اهریمن را پس از تازش وی رها نسازند و نگذارند که بگریزد و به فرجام، مرد پرهیزگار است که اهریمن را شکست خواهد داد و در این نبرد، یکایک آفریدگان هرمزدی او را و یکدیگر را یاری می‌دهند. گذر زمان، که نام سی ایزد بر روزهای هر ماه آن و نیز بر دوازده ماه نهاده دارد، آفریدن و نبرد را امکان می‌بخشد]. ☆

بخش دوم*

دربارهٔ آفرینش مادی

چون اهریمن به گیجی از کار بیفتاد ـ چنان که فرازتر نوشتم ـ سه هزار سال به گیجی فرو ماند. در آن ازکارافتادگیِ اهریمن، هرمزد آفریدگان را به صورت مادی آفرید. از روشنیِ بیکران آتش، از آتش باد، از باد آب، از آب زمین و همهٔ وجود مادیِ جهان را فراز آفرید.

چنین گوید به دین که نخستین آفریده همه آب سرشکی بود؛ زیرا همه از آب بود جز تخمهٔ مردمان و گوسپندان؛ زیرا آنان را تخمه از اصلِ آتش است. او، نخست، آسمان را آفرید برای بازداشتن [اهریمن و دیوان]، باشد که [آن را] آغازین خوانند. دیگر، آب را آفرید برای از میان بردن دیوِ تشنگی. سدیگر، زمین همه مادی را آفرید. چهارم، گیاه را آفرید برای یاریِ گوسپندِ سودمند. پنجم، گوسپند را برای یاریِ مردپرهیزگار [آفرید]. ششم، مرد پرهیزگار را آفرید برای از میان بردن و از کار افکندن اهریمن و همهٔ دیوان. سپس، آتش را [چون] اخگری آفرید و بِدو درخشش از روشنی بیکران پیوست. آن‌گونه تنی نیکو [داشت] که آتش را در خور است. او، سپس، باد را آفرید به مانند تنِ مردِ جوانِ پانزده ساله[1] که این آب و گیاه و گوسپند و مرد پرهیزگار و هر چیزی را بِبَرَد و بدارد.

چگونگی ایشان را گویم:

نخست، آسمان را آفرید روشن، آشکارا، بسیار پهناور و به شکل تخم مرغ[2] و [از]

---

* بندهش، از ص ۱۶ تا ۲۵.

خُماهن [۳] که هست گوهرِ الماسِ نر [۴]؛ سر او به روشنی بیکران پیوست. او آفریدگان را همه در درون آسمان بیافرید، چونان دژی و باروئی که آن را هر افزاری که برای نبرد بایسته است، در میان نهاده شده باشد، یا بمانند خانه‌ای که هر چیز در [آن] بماند. بُن پایهٔ آسمان را آنچند پهنا است که آن را درازا است، او را آنچند درازا است [که] او را بالا است، او را آنچند بالا است که او را ژرفا است. با اندازه [هائی] برابر، متناسب [۵] و بیشه [۶] مانند. مینویِ آسمان [که] اندیشمند و سخنور و کنشمند و آگاه و افزونگر و برگزیننده است. دفاع طولانی بر ضد اهریمن را پذیرفت، که نگذاشت [به جهان تاریکی [۷]] باز تازد. مینویِ آسمان چونان گُردِ ارتشتاری که زره پوشیده باشد تا بی‌بیم از کارزار رهائی یابد، آسمان را بِدان گونه [بر تن] دارد. [۸]

او به یاریِ آسمان شادی را آفرید [۹]. بدان روی برای او شادی را فراز آفرید که اکنون که آمیختگی است، آفریدگان به شادی در ایستند. سپس، از گوهرِ آسمان آب را آفرید به اندازه‌ای که [اگر] مردی دو دست بر زمین نهد و به دست و پای رود، آنگاه آب تا شکم او بایستد؛ بدان بلندی آب بتاخت. او به یاری [آن آب] باد و باران را آفرید که مه، ابر بارانی و برف است. سدیگر، از آب زمین را گِرد، دورگذر، بی‌نشیب و فراز آفرید، درازا با پهنا و پهنا با ژرفا برابر. آن را دُرست میان این آسمان قرار داد. چنین گوید که او، نخست، یک سوم این زمین را فراز آفرید سخت چون سنگزار؛ دیگر، یک سوم این زمین را فراز آفرید گرد آگنده؛ سدیگر، یک سوم این زمین را فراز آفرید از گِلِ نرم. او گوهر کوهها را در زمین بیافرید که پس از آن از زمین بالیدند و رستند. او به یاری زمین آفرید آهن، روی، گوگرد و نیز بوره و گچ و نیز همهٔ [آنچه را که] از تخمهٔ آن سخت زمین اند جز احجار کریمه [۱۰] که از تخمه‌ای دیگراند. زمین را چونان مردی ساخت و آفرید که همه سوی تن [وی] را جامه [بر] جامه سخت در گرفته است. زیر این زمین را همه جا آب بایستد.

چهارم، گیاه را آفرید؛ نخست بر میانهٔ این زمین فراز رُست چند پا بالا، بی‌شاخه، بی‌پوست، بی‌خار و تروشیرین. او همه گونه نیروی گیاهان را در سرشت داشت. او آب و آتش را برای یاری گیاه آفرید؛ زیرا هر تنهٔ گیاهی را سرشکِ آبی بر سر و آتش چهار انگشت پیش [از آن است]. بدان نیرو همی رُست.*

---

* [شاید: همی روید].☆

پنجم، گاوِ یکتاآفریده را در ایرانویج آفرید[۱۱]، به میانهٔ جهان، بر بالای رودِ وِه‌دائیتی که [در] میانهٔ جهان است. [آن گاو] سپید و روشن بود چون ماه که او را بالا به اندازهٔ سه نای بود. برای یاری او آفریده شد آب و گیاه؛ زیرا در [دوران] آمیختگی او را زور و بالندگی از ایشان بود.

ششم، کیومرث[۱۲] را آفرید روشن چون خورشید. او را به اندازهٔ چهارنای بلندی بود. پهنا[ش] چون بالا[ش]؛ راست بر بالای رودِ دائیتی که [در] میانهٔ جهان ایستد. کیومرث بر سوی چپ و گاو بر سوی راستِ [هرمزد آفریده شدند]. دوری ایشان، یکی از دیگری، و نیز دوری از آب دائیتی به اندازهٔ بالای خود [ایشان[۱۳]] بود. کیومرث دارای چشم، دارای گوش، دارای زبان و دارای دَخشَک[۱۴] بود. «دخشک داشتن» این است که مردم از تخمهٔ او بدان گونه زادند. برای یاریِ او خوابِ آسایش‌بخشنده آفریده شد؛ زیرا هرمزد آن خواب را به تنِ مردِ بلندِ پانزده سالهٔ روشن فراز آفرید. او کیومرث را با گاو از زمین آفرید[۱۵]. او از روشنی و سبزی آسمان نطفهٔ مردمان و گاوان را فراز آفرید، زیرا این دو نطفه را [که] آتش تخمه اند نه آب تخمه، در تنِ گاو و کیومرث بداد تا افزایش یافتنِ مردمان و گوسفندان از آن بُوَد.

او این شش آفرینش را به شش گاهِ گاهنبار[۱۶] بیافرید به سالی که سیصدو شصت‌وپنج روز به شمار است و دوازده ماه، هر ماهی سی روز و یک ماه سی‌وپنج روز. بر هر روزی نام امشاسپندی[۱۷] نهاده شد. چگونگی آن را گویم:

نخست، آسمان را آفرید به چهل روز که از روز هرمزد، ماه فروردین تا روز آبان، ماه اردیبهشت است. پنج روز درنگ کرد تا روز دی بمهر. آن پنج روز گاهنبار و آن را نام مَدیُوزَرم[۱۸] است. آن را گزارش این که زیستگاه مهر و ماه و سبزی به پیدائی آمد. دیگر، آب را آفرید به پنجاه‌وپنج روز که از روز مهر، ماه اردیبهشت است تا روز آبان، ماه تیر. پنج روز درنگ کرد تا روز دی‌بمهر. آن پنج روز گاهنبار و آن را نام مَدیُوشَم[۱۹] است که آن را گزارش این که او آب را روشن بکرد؛ زیرا نخست تیره بود. سدیگر، زمین را به هفتاد روز آفرید که از روز مهر، ماه تیر تا روز ارد، ماه شهریور است. آن پنج روز را درنگ کرد تا روز اَنیران. آن پنج روز گاهنبار و او را نام پدَیشْهَه[۲۰] است. او را گزارش این که به پای رفتن آفریدگان را بر زمین پدید آورد.

چهارم، گیاه را آفرید به بیست‌وپنج روز [که از روز هرمزد، ماه مهر تا روز ارد] است. پنج روز درنگ کرد تا روز اَنیران. آن پنج روز گاهنبار و او را نام آیاشریم [۲۱] است که او را گزارش این که برگ و بوی را رنگ و سبزی پیدا شد.

پنجم، گوسفند را آفرید به هفتادوپنج روز که از روز هرمزد، ماه آبان تا روز دی‌بمهر، ماه دی است. پنج روز درنگ کرد تا [روز بهرام]. آن پنج روز گاهنبار و او را نام مدیاریم [۲۲] است که او را گزارش این که انبار زمستان را برای دامهای خویش فراهم بکرد.

ششم، مردم را آفرید که کیومرث است، به هفتاد روز که از روز رام، ماه دی تا روز اَنیران، ماه سپندارمذ است. پنج روز درنگ کرد. آن پنج روز گاهنبار است که آن پنج روز تروفته [۲۳] است که دزدیده خوانند، او را نام هَمَسپهمَدیم [۲۴] است که او را گزارش این که حرکت همهٔ سپاه به گیتی پیدا شد؛ زیرا فروهر مردمان به همسپاهی رفتند. نام آن پنج روز که تروفته است، که پنج گاهِ گاهانی است، که پنجهٔ نیکو خوانند در [نامهٔ] دین این است: اَهونَویدگاه[۲۵]، اوشتَویدگاه، اسپَندوُمَدگاه، وُهوخشَترگاه، وَهیشتُوئیشت‌گاه.

نام آن سی روز که بر ماهها نهاده شده است، این است: هرمزد، بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد، امرداد، دی [۲۶]، آذر، آبان، خور، ماه، تیر، گوش [۲۷]، دی، مهر، سروش، رَشن، فروردین، بهرام، رام، باد، دی، دین، اَرد، اَشتاد، آسمان، زامیاد، مارسپند، اَنیران. آن دوازده ماه را نام از همان امشاسپندان است: فروردین‌ماه، اردیبهشت‌ماه، خردادماه، تیرماه، امردادماه، شهریورماه، آبان ماه، آذرماه، دی‌ماه، بهمن‌ماه، سپندارمذماه.

چگونگی ایشان را یک یک فرازتر گویم.

یادداشتهای بخش دوم

۱ـ در ادبیات پهلوی مرد جوان پانزده ساله مظهر کمال زیبائی و نیرو است. به احتمال، این اعتقاد به عصری باز می‌گردد که در میان قبائل بدوی، پسران جوان با رسیدن به سن بلوغ، وارد جرگهٔ مردان می‌شدند و یا در نظر داشتن شرائط زندگی در آن زمان، جوانی پانزده ساله مظهر کمال می‌نمود. نک. ی ۸،

بخش پنجم:

۲ـ تخم مرغی شکل بودن آسمان در اساطیر زردشتی از اعتقادی بسیار کهن، دست کم از اعتقادی هند و اروپائی سرچشمه می‌گرد. از سوئی در کهنترین اساطیر هندی عقیده بر آن بود که از عدم که خود هستی بود، تخم‌مرغی پدید آمد؛ یکسال بر جای بماند و سپس به دو نیمه گشت؛ نیمی سیمین که زمین شد، نیمی زرین که آسمان گشت[۱].

از سوئی دیگر، در بسیاری از اسطوره‌های یونانی نیز سخن از تخم‌مرغ نخستین می‌رود. ارینم (Eurynome) که زن ایزد همه چیز بود، برهنه، از آشفتگی نخستین برخاست و پس از داستانی دراز، شکل کبوتری به خود گرفت و تخم جهانی نهاد و سرانجام تخم‌مرغ به دو نیم شد و زمین و آسمان پدید آمد[۲]. بعضی گمان دارند که این اسطوره که بعدها جای خود را در اساطیر یونانی بخوبی می‌یابد، اصلی غیر هند و اروپائی داشته و توسط اقوامی که به احتمال از فلسطین در هزارهٔ چهارم پیش از مسیح به یونان رفته بودند، به آنجا برده شده باشد[۳]. ولی، با وجود نمونه‌های دیگر در اساطیر هند و ایرانی، این احتمال هم هست که عقیده به تخم‌مرغ نخستین در نزد اقوام متعدد هند و اروپائی وجود داشته و به وام گرفته نشده باشد.

۳ـ [خُماهن]☆ پهلوی: xwanāhan، اوستا: -xvaēna ayah، به معنای فلز گداخته است و صفتی برای آسمان و خود گوهر آسمان است. این واژه در فارسی بصورت خم آهن و خماهان بکاررفته است. مؤلف برهان زیر واژهٔ خماهان گوید: «... سنگی باشد به غایت سخت و تیره رنگ، به سرخی مایل و آن دو نوع است: نر و ماده... و به عربی آن را حجر حدیدی و صندل حدیدی خوانند و بعضی گویند سنگی است سیاه و سفید...». در این جا دو اسطوره به هم درآمیخته است: یکی صفت خماهن که اشاره به فلزین بودن آسمان است و دیگری سنگ بودن آسمان. در کنار اعتقاد نخستین، اعتقاد دوم نیز در نزد ایرانیان قدمت بسیار دارد، چنانچه واژهٔ آسمان در اوستا: -asman- /asan به معنای سنگ است. بنا بر اسطورهٔ دیگر (نک. بخش دهم)، گوهر آسمان آبگینهٔ سپید است که عقیده‌ای است جدیدتر.

۴ـ الماس در پهلوی علاوه بر معنای معروف آن، به معنای فولاد نیز هست. در ادبیات فارسی آهنِ نر به معنای پولاد است. ذکر آهن نر و پولاد نر اشاره به سختی و استحکام آسمان است.

۵ـ پهلوی: xūbsār، خوبسار، زیبا، متناسب.

۶ـ پهلوی: razūr = lcwl، بیشه. اشاره به رنگ آسمان است. بیاد آوریم مزرع سبز فلک و داس مه نورا در شعر دل‌انگیز حافظ.

۷ـ آسمان در واقع دامی است که اهریمن و دیوان در آن گرفتار می‌آیند و راه بازگشت به جهان تاریکی خویش را باز نمی‌یابند و سرانجام در دوزخ، که میان زمین است، از میان خواهند رفت.

۸ـ باید توجه داشت هر یک از مظاهر مادی جهان، خود مینوئی دارد که در واقع روح آن است و آن

---

۱. R.P.V.U., vol. 2, p. 595

۲. G.M., vol. 1,p. 20.

۳. Ibid., p. 21.

مینوئی یا جامهٔ آن مینو.

۹ـ خلق شادی در تفکر ایران باستان از اهمیت بزرگی برخوردار است. داریوش نیز از خلق شادی در سنگ‌نبشتهٔ خود در نقش رجب (Dna) سخن می‌گوید:

بغ بزرگ است اهوره مزدا که این بوم را بداد، که آن آسمان را بداد، که مردم را بداد، که مردم را شادی بداد (نک. O.P., p. 137).

۱۰ـ [احجار کریمه]☆ املاء نامشخص، ولی معنا کما بیش روشن است. توجه کنیم به این بیت‌ها:

سالها باید که تا یک سنگ اصلی زآفتاب   لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن
(منسوب به سنائی)

طالب لعل و گهر نیست، وگرنه خورشید   همچنان در عمل معدن و کان است که بود
(حافظ)

لعل از کان مروت بر نیامد، سالهاست   تابش خورشید و سعی باد و باران را چه شد
(حافظ)

ظاهراً گمان می‌رفته است که احجار کریمه اصلی خورشیدی دارند و مانند دیگر کانی‌ها، زمینی نیستند و در شکل گرفتن آنها باد و باران نیز مؤثر است (نک. *کانی‌شناسی*، جلد اول، ص ۶۰ـ۶۳ و *تنسوخ نامه*، فصل سوم).

۱۱ـ دربارهٔ ایرانویج و رود وه‌دائیتی نک. جلد دوم این کتاب، *بررسی اساطیر ایران*.

۱۲ـ [کیومرث]☆ پهلوی: gayōmard ، اوستا: -gayō.marətan ، به معنای زندگی میرنده، نام نخستین انسان است. او ششمین خلق مادی هرمزداست که آفریدنش هفتاد روز به درازا می‌انجامد. این که پهنایش با درازاش برابر بود، او را بیشتر شبیه نطفهٔ عظیم نخستین می‌سازد تا شبیه انسانی واقعی؛ و میان او و آسمان که آن هم درازا و پهنائی برابر دارد، نوعی شباهت و ارتباط دیده می‌شود.

اما کیومرث و اسطورهٔ او یک اسطورهٔ کهن هند و ایرانی نیست. ظاهراً در کهن‌ترین مراحل تفکر هند و ایرانی، جم یا، به روایتی دیگر، منو (manu) نخستین انسان ـ خدا بوده است[1] و در روایات ودائی نشانی از کیومرث نیست و مسلماً وجود او نتیجهٔ نوعی تحول شبه منطق در اساطیر ایران است که سعی کرده است به همهٔ خلقت مادی سازمانی واحد دهد و خلق آسمان، آب، زمین، گیاه نخستین، چارپای نخستین و انسان نخستین را بنا به افسانه‌های کهن هند و ایرانی، که براساس روایتهای دراز اسطوره‌ای (از جمله مرغ نخستین و تخم‌گذاردن آن یا خلق مردمان توسط جم و خواهرش و جز آن) است، قرار ندهد، و آنها را نتیجهٔ تصمیم و خلق بی‌واسطهٔ هرمزد بداند. این تمرکز و سازمان‌دهی در ساخت اسطورهٔ خلقت زردشتی، تعلق آن را به اعصار جدیدتر، عصر پدید آمدن شاهنشاهی در ایران، نشان می‌دهد. از خاک پدید آمد (نک. ی ۱۵) او و سرشت فلزین داشتنش (نک. بخش نهم) نیز معرف عصر جدیدتر سفال‌سازی و شناخت فلز است در تمدن انسان که خود نظر نگارنده را دربارهٔ جدید بودن اسطورهٔ

۱ـ نک. بخش پانزدهم، ی ۲.

کیومرث اثبات می‌کند.

اما پدید آمدن مشی و مشیانه از نطفهٔ او را باید آغاز واقعی افسانه‌های خلق انسان دانست، که دقیقاً متأثر از افسانهٔ هند و ایرانی جم و خواهرش است (نک. بخش سیزدهم).

۱۳ـ بنابر منابع اساطیری دیگری که در دست است و پس از این خواهد آمد (بخش دهم)، هرمزد گاو را از دست راست خویش و احتمالاً کیومرث را از دست چپ خویش آفرید. به گمان نگارنده، این اسطورهٔ بندهشی ویران شدهٔ اسطورهٔ کهنه‌ای است که بدان اشاره رفت و در اصل، دوری گاو و کیومرث از یکدیگر به اندازهٔ پهنای هرمزد بوده است.

۱۴ـ دَخشَک در پهلوی به معنای نشان و مشخصه است. ظاهراً اشاره بدین امر است که کیومرث نشان از هرمزد خدای داشت یعنی به شباهت او بود و مردم نیز از تخمهٔ او بدان گونه زایند.

۱۵ـ اسطورهٔ آفرینش کیومرث و گاو از زمین نمی‌تواند بسیار کهن باشد و باید به دوران نوسنگی و اختراع سفال‌سازی بازگردد. ما در اساطیر زردشتی اسطوره‌ای از این کهنتر نیز دربارهٔ خلق انسان داریم و آن اسطورهٔ پدید آمدن مشی و مشیانه است از گیاه (نک. بخش سیزدهم) که به دورانی کهنتر از عصر نوسنگی باز می‌گردد.

۱۶ـ براساس اسطورهٔ خلقت به یکسال، در پی هر آفرینشی جشنی برپا می‌شود و چون شش آفرینش وجود دارد، شش جشن نیز در طی سال برگزار می‌شود. این جشنهای ششگانه را گاهنبار می‌خوانند. جالب توجه این است که در ادبیات دینی زردشتی کمتر سخنی از نوروز و مهرگان و اعیاد بزرگ ملی به میان می‌آید و محتملاً این اعیاد ملی با اعیاد بومی پیش از آریائیان مربوط بوده است.

۱۷ـ تعداد امشاسپندان در اصل هفت است ولی تعداد آنها در نوشته‌های پهلوی به شش و گاه تا سی می‌رسد. اما در اینجا، هر یک از مینوانی که سی روز هر ماه به نام آنان است، امشاسپند خوانده شده‌اند.

۱۸ـ [مدیوزَرم]☆ پهلوی: mēdyōzarm ، اوستا: -maiδyōi.zarəmaya ، به معنای میان بهار است. این نخستین گاهنبار است که از چهل روز پس از آغاز بهار تا چهل و پنجمین روز بهار گرفته می‌شود. در بندهش جزء اول واژه را مانشت و مسکن مهر و ماه و جزء دوم را سبزی فرض کرده‌اند. آفرینشِ نخستین از اول فروردین تا نهم اردیبهشت ماه به تقویم امروزین ما بوده و با پنج روز درنگ، مجموعاً تا ۱۴ اردیبهشت ادامه داشته است.

۱۹ـ [مَدیُوشم]☆ پهلوی: mēdyōšam ، اوستا: -maiδyōi-šam ، به معنای میان تابستان است. این دومین گاهنبار است و فرارسیدن آن را به پنج روز، از صدویکمین تا یکصدوپنجمین روز سال جشن می‌گرفتند. دومین آفرینش، بنا به تقویم امروزین ما، از ۱۵ اردیبهشت تا ۷ تیرماه، و با پنج روز درنگ، تا ۱۲ تیرماه ادامه داشته است.

۲۰ـ [پدَیشهَه]☆ پهلوی: pēdišhah ، اوستا: - paitiš.hahya ، به معنای «گردآوری غله». این سومین گاهنبار است که آن را از صدوهفتادوششمین تا یکصدو هشتادمین روز سال جشن می‌گرفتند. سومین آفرینش، بنا به تقویم امروزین ما، از ۱۳ تیر ماه تا ۲۰ شهریور، و با پنج روز درنگ، تا ۲۵

شهریور ادامه داشته است.

۲۱ـ [آیاسْریم] ☆ پهلوی: ayāsrim ، اوستا: -ayāθrima ، به معنای «بازگشت به خانه» است و مقصود از آن آغاز گشتن پائیز. این چهارمین گاهنبار را از دویست و ششمین تا دویست و دهمین روز سال جشن می‌گرفتند. چهارمین آفرینش، بنا به تقویم امروزین ما، از ۲۶ شهریور تا ۱۹ مهر، و با پنج روز درنگ، تا ۲۴ مهر ادامه داشته است.

۲۲ـ [مَدیاریم] ☆ پهلوی: mēdyārīm ، اوستا: -maiδyāirya ، به معنای «میان سال» است. این پنجمین گاهنبار را از دویست‌وهشتادوششمین تا دویست‌ونودمین روز سال جشن می‌گرفتند. این که این عید زمستانی را میان سال می‌خوانده‌اند، معرف تقویمی است که آغاز آن اول تابستان بوده است. پنجمین آفرینش، بنا به تقویم امروزین ما، از ۲۵ مهر تا ۹ دی، و با پنج روز درنگ، تا ۱۴ دی ادامه داشته است.

۲۳ـ [تروفته] ☆ پهلوی: truftag ، دزدیده. نامی برای خمسهٔ مسترقه.

۲۴ـ [هَمَسپَهمَدیم] ☆ پهلوی:hamaspahmēdīm ، اوستا: -hamaspaθmaēdaya ، به معنای 'حرکت همهٔ سپاه'، است؛ و در اصل مربوط به فرود آمدنِ گروهیِ فروهر مردگان بوده است به زمین و بدین روی، این گاهنبار، در واقع، یادبود مردگان بشمار می‌آمده و سپس با آئین سوک سیاوش، شهادت و بازگشت خدایِ برکت‌بخشندهٔ آسیای غربی درآمیخته است (نک. جلد دوم، ورود عناصر بیگانه). این ششمین گاهنبار را از سیصدوشصت‌ویکمین تا سیصدوشصت‌وپنجمین روز سال جشن می‌گرفتند. ششمین آفرینش، بنا به تقویم امروزین ما، از ۱۵ دی تا ۲۴ اسفند، و با پنج روز درنگ، تا ۲۹ اسفند ادامه داشته است.

۲۵ـ [پنج‌گاهِ گاهانی] ☆ در میان هفتادودو هات یسنا، هفده هات از آنِ گاهان است. این هفده هات بر پایهٔ وزن شعر و از روی تعداد مصراع‌ها در هر بند، به پنج دسته بخش می‌شود. نخستین دسته اهونودگاه (پهلوی: ahunawad ، اوستا: -ahunavant) ، دومین دسته اوشتودگاه (پهلوی:uštawad ، اوستا: -uštavant) ، سومین اسپندومدگاه (پهلوی: spandōmad ، اوستا: -spəntā.mainyav) ، چهارمین وهوشهرگاه (پهلوی: wohušahr ، اوستا: -vohu.xšaθrā)، پنجمین وهیشتوئیشت‌گاه (پهلوی: wahištōišt ، اوستا: -vahištōištay) خوانده می‌شود. همین نامهای پنج بخش گاهانی را به ترتیب بر پنجهٔ دزدیده نهاده‌اند.

۲۶ـ [دی] ☆ پهلوی: day ، اوستا: -daδvah ، آفریننده، صفت برای خدای بزرگ. در سی روز ماه یکبار در آغاز، نام هرمزد، خدای بزرگ، می‌آید و سپس، هشتمین، پانزدهمین و بیست‌وسومین روز ماه به نام دی خوانده می‌شود که هر یک از این چهار روز معرف آغاز هفته‌ای تازه در ماه است. برای آن که دی‌ها با یکدیگر اشتباه نشوند، هر یک از آنها را با نام روز بعد همراه می‌کنند و بدین گونه، دی‌به‌آذر، دی‌بمهر و دی‌به‌دین معرف آغاز سه هفتهٔ دوم تا چهارم هر ماه است.

۲۷ـ [گوش] ☆ پهلوی: gōš ، اوستا: -gəuš ، که در پهلوی معمولاً از آن به gōš-urwan یاد می‌شود، ایزدِ چارپایانِ سودمند است (نک. بخش چهارم، ی ۲۹).

دربارهٔ فراز آفریدن روشنان

اهورمزد در میان آسمان و زمین روشنان یا اجرام سماوی را آفرید: ستارگان اختری یا ثوابت و تیر ستارگان نااختری یا سیارات را، و سپس ماه و خورشید را. وجود مینوی سیّارات از اهریمن است. هرمزد سپهر را چون سالی آفرید و بر آن دوازده اختر را، چون دوازده ماه، گمارد و بیست و هفت خُرده یا منازل قمر را پدید آورد. آرایش آسمان مانند آرایش سپاه است در نبرد با اهریمن، چهار سپاهبد، در چهار سوی آسمان با سپاهبدان سپاهبد. ستارگان خُرد ستارگان بزرگ را یاری می‌دهند و در برابر اختران هرمزدی، اباختران اهریمنی در حرکت و گردش‌اند و آرایش آنان نیکی و بدی به جهانیان می‌بخشد. سالاری اختران با ماه و خورشید است. آسمان، پس از [illegible] شش پایه یا طبقه دارد که برترین آنها جایگاه امشاسپندان و بر فراز آن روشنی بیکران، جایگاه هرمزد، است. باد و ابر و آتش وازِشت، که آتش ابر است، میان این سپهر است. خورشید به اندازهٔ ایرانویج است و ماه به اندازهٔ میدان اسب‌دوانی و کوچکترین ستاره‌ها برابر با سر گاوی‌اند.

بخش سوم*

دربارهٔ فراز آفریدن روشنان[1]

هرمزد در میانِ آسمان و زمین روشنان[2] را فراز آفرید و [نخست] ستارگانِ اختری[3] و نیز آن را که نااختر است، سپس ماه و سپس خورشید را [در آن] بایستانید. چون او نخست سپهر را آفرید، ستارگانِ اختری را بر آن گمارد، [که] مایه‌ور این دوازده [اختر] اند که ایشان را نام بَره، گاو، دو پیکر، خرچنگ، شیر، خوشه، ترازو، کژدم[4]، نیمَسب، بز، دلو و ماهی است که ایشان را، در [اختر] شماری، تقسیم به بیست‌وهفت خُرده[5] است که ایشان را نام این است: پَدیسپَر[6]، پیش پرویز[7]، پرویز[8]، پَها[9]، بُزیسَر[10]، بَشن[11]، رَخوَت[12]، تریشَگ[13]، اَزَرَگ[14]، نَخْو[15]، مَیان[16]، اَوْدَم[17]، ماشاهَه[18]، اُسپور[19]، هوسرَوْ[20]، سِروُی[21]، وَر[22]، دل[23]، دِرَفشَه[24]، وَرَنت[25]، گا[26]، یوغ[27]، موری[28]، بُنزَه[29]، کَهت سر[30]، کهت میان[31] و کَهْت[32]. او برای همهٔ آفرینشِ آغازینِ جهان جایگاه ساخت که چون اهریمن رسد، به مقابلهٔ دشمن خویش کوشند و آفریدگان را از آن پتیارگان رهائی بخشند، همسان سپاه و گُند که در [میدان] کارزار بخش شوند. برای [هر اختری از] آن [دوازده] اختر، شش‌هزارهزار و چهارصدوهشتادهزار ستارهٔ خُرد به یاری فراز آفریده شد[33]. [این] آن است که اکنون اختر شمارند، جز آن بی‌شمار [ستارگانی] که به یاری این [اختران] ایستند.

بر آن اختران چهار سپاهبد به چهار سوی گمارده شد. سپاهبدی بر آن سپاهبدان

---

* بندهش، از ص ۲۵ تا ۳۰.

گماردە شد. بس بی‌شمار ستارهٔ نامبردار برای همزوری و نیرودهندگی [به] آن اختران، به سوی سوی و جای جای گمارده شد. چنین گوید که تیشتر سپاهبد شرق [۳۴]، سدویس سپاهبد نیمروز [۳۵]، وَنَند سپاهبد غرب [۳۶]، هفت اورنگ سپاهبد شمال [۳۷]، میخگاه که میخِ میانِ آسمانش خوانند، سپاهبدان سپاهبد [۳۸]، پارند [۳۹] و مَزدَه‌داد [۴۰] و دیگر از این شمار سرداران، پاسدار نواحی اند. اخترشماران این ستارگان را اکنون ستارگان نابیابانی [۴۱] می‌خوانند و بزرگ و کوچک و میانهٔ [ایشان] را بزرگی نخستین [۴۲]، بزرگی [دیگر و بزرگی] سدیگر خوانند.

این سپهر به مانند سالی نهاده شد و دوازده اختر چون دوازده ماه. هر اختری سی درجه است چون هر ماهی سی شبانه روز. او هفت‌اورنگ را به ناحیهٔ شمال گمارد، آنجا که چون اهریمن در تاخت، دوزخ شد. برای ادارهٔ کشورها در [دوران] آمیختگی از هفت کشور [۴۳]، از هر کشوری بندی بدو پیوسته است و بدان روی است [که] هفت‌اورنگ خوانده می‌شود.

او سپهر آن اختران را چون چرخه‌ای [۴۴] نهاد که در [دوران] آمیختگی به حرکت ایستند. سپس، برفراز ایشان، ستارگان نیامیزنده [۴۵] را قرار داد که چون اهریمن رسد، به نبرد [او را] سپوزند و نگذارند به بالاتر بیامیزد. او فرهٔ بهدین مزدیسنی [۴۶] را بر آن سپاهبدان گمارد که جوهرِ رزم خوانده شود، [که] آشکار شدن پاکی است در برابر آمیختگی. بدان روی ستارهٔ نیامیزنده خوانده شود که چون اهریمن آمد، ایشان [با او] نیامیختند. اخترشماران [سپهر ایشان را] سپهرِ بالایِ سپهر می‌خوانند. بدیشان اِنگارهٔ بهیزه [۴۷] نیست، زیرا آمیزندگان* نمی‌توانند چیز پاکان را بر شمارند. ماهِ گوسپند تخمه [۴۸] بر بالای آن آفریده شد؛ خورشیدِ تیزاسب بالای آن آفریده شد.

او ماه و خورشید را به سرداریِ آن اخترانِ آمیزنده و نیامیزنده** گمارد که ایشان را همه بند به خورشید و ماه است. گاه امشاسپندان بر بالای خورشید آفریده شد که به روشنی بیکران، [به] گاه هرمزد پیوسته است. این را نیز شش پایه است که شش آفرینش است، همانند شش آفرینش مادی. میان این سپهر گمارده شد باد، ابر و آتشِ وازشت [۴۹] که چون اهریمن رسد بدان مینو[ها]ی بزرگ آن تیشتر آب ستاند،

---

* [ترجمهٔ بندهش: آمیختگان]. ☆

** [ترجمهٔ بندهش: اختران آمیخته و نیامیخته]. ☆

باران باراند. او همهٔ ایشان را نیز به خورشید، ماه و ستارگان بند کرد. دیگر [این که] آتشِ وازشت، باد و ابر همکار و یاور تیشتر، سپاهبد شرق،اند.

از آن ستارگان، آن که بزرگتر است به اندازهٔ خانه‌ای سنگی است، آن که میانه است همچندِ چرخه‌ای درشت است و آن که کوچکتر است همچندِ سرِ گاوِ خانگی است. ماه همچندِ اسپریسی [به اندازهٔ] دو هاسر است[۵۰] که هر هاسری بر زمین درست به اندازهٔ فرسنگی است. خورشید همچندِ ایرانویج است.

ماه و خورشید و آن ستارگان، تا آمدن اهریمن، ایستادند و نرفتند. زمان به پاکی می‌گذشت و همواره نیمروز بود. پس از آمدن اهریمن، به حرکت ایستادند و تا فرجام از آن حرکت نایستند. حرکت خورشید چون بزرگتر تیرِ سه‌پره است اگر آن بزرگتر مرد از آن بزرگتر کمان بیفگند. ماه را حرکت همسان سه‌پره تیری میانه است اگر آن میانه مرد از آن میانه کمان بیفگند. ستارگان را حرکت چون سه‌پره تیر کوچک است اگر آن کوچک مرد از آن کوچک کمان بیفگند. از آن اختران تیشتر، بَشن، تریشَگ و اَزَرَگ، پَدیسپر و پیش پرویز تیزروتر اند[۵۱]. خورشید را از آن گاه که اختری را بهلد تا آن که دیگری را بیابد، میانگینِ درنگ به اندازهٔ [زمانی است که] مردی سنگی بستاند و بیفگند.

یادداشتهای بخش سوم

۱ـ مطالب این بخش آمیخته‌ای است از اسطوره‌ها و عقاید کهن ایرانی و اطلاعات علمی تازه‌ای دربارهٔ نجوم که در اواخر عهد ساسانیان در دسترس قرار داشته است. عقاید پیش از تاریخی آن، از جمله اعتقاد به این که ماه و خورشید از زمین دورتر اند تا ستارگان ثابت، یا مطالبی که دربارهٔ بزرگی و سرعت خورشید، ماه و ستارگان آمده است به طور یقین متعلق به زمانی پیش از عصر هخامنشیان است. آریائیان ظاهراً، تنها پس از فراگرفتن فرهنگ بابلی بود که با خانه‌های دوازده‌گانهٔ خورشید و دائرهٔ انقلاب خورشیدی آشنا شدند. سپس در دورهٔ ساسانیان آشنائی‌های بیشتر با نجوم هند و یونان به عمل آمد و پایه‌های عظیم نجوم اسلامی که بخش عظیمی از آن مرهون ایرانیان است، شکل گرفت[۱].

---

۱. ترجمه و یادداشتهای این بخش بیشتر متکی است بر مقالهٔ هنینگ که در منتخب نوشته‌های او به طبع رسیده است.

۲ـ روشنان، فقط به صورت جمع، به معنای ستارگان و کرات درخشان سماوی است.

۳ـ در ادبیات زردشتی به دو دسته ستارگان هرمزدی و اهریمنی برمی‌خوریم: ستارگان ثابت، اختران، هرمزدی اند و سیارات، اباختران، اهریمنی اند[1]، ولی تن اباختران را نیز هرمزد آفریده است تا این موجودات اهریمنی از نظر پنهان نمانند و بتوان بر آنها و کردارشان نظارت داشت. این عقیده که سیارات را دیوی و اهریمنی می‌انگارد، از حرکت نامنظم آنها در فضا (البته به چشم بینندهٔ بر زمین) برمی‌خیزد و متکی بر تقدسی است که نظم و قاعده در اندیشهٔ متفکران ایرانی داشته است و بدین روی است که سیارات را هرزه می‌خواندند (نک. بخش ششم). اما برعکس گوهر اهریمنی‌شان، این سیّارات نامهائی هرمزدی دارند. با توجه به نامهای سیارات در بابل اعصار باستان و اساطیر مربوط به آنها، می‌توان دید که در اعتقاد بابلیان سیارات خدایانند و با توجه به تأثیر علم نجوم و گاهشماری بابلی در ایران باستان، می‌توان باور داشت که نامهای ایزدیِ سیارات زیر تأثیر فرهنگ بابل است، بویژه اگر توجه کنیم که نام ایرانی ستارهٔ زحل، کیوان، وام‌واژه‌ای است بابلی که اصل بابلی آن kayamānu است. بدین گونه، در امر سیارات، ما برخورد و تلفیق تازه میان اندیشه‌های ایرانی و دانش بابلی می‌بینیم که باید متعلق به دورهٔ هخامنشیان باشد، یعنی اهریمنی بودن سیارات ایرانی است ولی نامهای ایزدی آنها بابلی.

۴ـ در اصل گزدم به معنای «دارای دُم گزنده» است. این واژه در فارسی به صورت کژدم بکار می‌رود و براساس تعبیری عامیانه گمان کرده‌اند که به معنای دارای دُم کج است.

۵ـ پهلوی: xwurdag ، به معنای خُرد و کوچک است و در نجوم به هر یک از منازل قمر اطلاق می‌شود[2].

کرهٔ ماه در هر بیست‌ونه روز یکبار زمین را دور می‌زند و در طی این دور زدن، از بیست‌وهفت منزل سماوی، بنا به نجوم ایرانی، می‌گذرد. بنا به نظر هنینگ وارد شدن این رشته علوم نجومی به مجموعهٔ اطلاعات نجومی ایران در دورهٔ خسرو انوشیروان یا اندکی زودتر از آن انجام یافته است[3] و این به احتمال قوی، از طریق هندوستان انجام پذیرفته. طول هر منزل قمر بر این اساس سیزده درجه و بیست دقیقه بوده ($\frac{۳۶۰}{۲۷}$) و منازل قمر در ایران از آغاز برج حمل شروع می‌شده است. اعراب بیست و هشت خانه، یعنی یک خانه اضافه بر منازل قمر ایرانی دارند[4]. اعراب نیز نخستین منزل را در آغاز برج حمل قرار می‌دادند.

→ نک. S.P., vol. II, pp. 65-114

۱. هفت سیاره را در ادبیات فارسی هفت اژدها می‌خواندند که با این دیدگاه اسطوره‌ای مربوط است (نک. فرهنگ فارسی. جلد ششم).

۲. از یاری‌ها و همکاری‌های صبورانهٔ آقای مهندس سرفراز غزنی سپاسگزارم که مرا در فهم مطالب نجومی **بندهش** و بویژه مسائل مربوط به منازل قمر سخت به کار آمد. [اختلاف با ترجمه **بندهش** حفظ شد]. ☆
[واژه‌هائی که در حاشیهٔ این یادداشت تا حاشیه یادداشت ۳۲، به خط استاد در کتاب یافت شد، نشانهٔ علاقه‌مندی وی به ادامهٔ تحقیق و بحث در این زمینه است. ویراستار به نقل عین حواشی پرداخت و نیز با زحمت و همکاری آقای پارسا دانشمند، یادداشتهائی همانند اینها بر صفحهٔ اول واژه‌نامه سنسکریت کتابخانهٔ استاد به دست آمد]. ☆

۳. S.P., vol. II, pp. 108 -12

۴. برای مقابله منازل قمر فارسی، سغدی، خوارزمی و عربی نک. **گاه‌شماری**، ص ۲۰۴-۶؛ اما بررسی‌های **گاه‌شماری**
←

۶ـ پهلوی: padispar (بندهش TD_2، ص ۳۰، س ۸ و ص ۷۲، س ۶)، padēwar (بندهش TD_2، ص ۲۵، س ۱۴) و parispar (د. مدن، ص ۴۰۳، س ۲۱) اولین خانهٔ قمر است که برابر ستارگان اول و دوم حمل است که در عربی شرطین خوانده می‌شود (β و α حمل [1]). [ح asvayug: یوغ شده به اسب]. ☆

۷ـ پهلوی: pēš-parwēz، اوستا: -upa-paoirya. خانهٔ دوم قمر. نام این خانه در تازی بطین به معنای شکم کوچک است که برابر با سه ستارهٔ هفتم، هشتم و یازدهم حمل است (ρ' و δ و ε حمل)[2]. [ح: bharanî: پوشش (جامه)]. ☆

۸ـ پهلوی: parwēz. اوستا: -paoiryaēini. خانهٔ سوم قمر. مجموعهٔ چهار ستاره از برج ثور و دو ستارهٔ کوچک دیگر. معروف به عقد ثریا در تازی و خوشهٔ پروین در فارسی است. فارسی: پروین، پرن و پرویز[3] [ح krittikâ: خوشهٔ پروین؛ kritti: چَرم]. ☆

۹ـ پهلوی: pahā، محتملاً pasīg. خانهٔ چهارم قمر. برابر با ستارهٔ چهاردهم ثور که آن را دبران خوانند (α ثور). این نام بدان روی در عربی بر او نهاده شده است که از پس ثریا آید. شاید بتوان گمان کرد که واژه pahā در اصل payīg به معنای دنباله بوده است که هم معنا و متناسب با دبران است. [استاد زیر واژهٔ «پَها» خط موجدار کشیده و در حاشیه آورده است: pasīg = دبران؛ در ترجمهٔ بندهش: پییگ (؟)؛ ح rōhinî: گاو، گاو سرخ]. ☆

۱۰ـ پهلوی: buz-ī-sar. املاء پازند واژه که محتملاً از اصلِ پهلوی به پازند برگردانده شده، azēsar است. از آنجا که نام منزل قمر هندی برابر آن Mârga-Síras به معنای سرِ بز است و Z ' در املاء پهلوی هزوارشی برابر buz است، نگارنده پیشنهاد می‌کند که واژه بزِسر خوانده شود که اضافهٔ مقلوب است و وجود کسره نیز در آن شگفت‌آور نیست، چون در گویشها هم چنین ترکیب مقلوبی با کسره موجود است. خانهٔ پنجم قمر برابر با هقعة‌الجوزا در صورت فلکی جبار که کوکب نخستین آن صورت است (سه ستارهٔ φ^2 و φ^1 و λ جبار). هنینگ هم همین نظر را دارد[4]. [ح mrigasiras: سر آهو، سر بُز]. ☆

۱۱ـ پهلوی: bašn. خانهٔ ششم قمر. هنینگ آن را با ابط* الجوزا که منکب** الجوزا و یدالجوزا نیز خوانده می‌شود، یکی می‌داند. در نزد اعراب هنعه (ξ و γ جوزا) که در پای دو پیکر است. [ح ârdrá تازه، مرطوب، نرم]. ☆

۱۲ـ پهلوی: raxwat (بندهش TD_2، ص ۲۵، س ۱۵؛ TD_1 ص ۲۳، س ۵)، l'sn (د. مدن، ص ۴۰۴، س ۲). نیبرگ واژهٔ دینکرد را lhyt می‌خواند[5]. خانهٔ هفتم قمر. هنینگ آن را برابر با

← خالی از اشتباه نیست.

۱. **صورالکواکب**، ص ۱۳۵ و ۳۵۹. باید توجه داشت که گاه منازل قمر ایرانی و تازی یکی نیست و اگر مشخصات خانه‌های قمر تازی داده می‌شود، بدان روی است که کمابیش موضوع خانه‌ها مشخص باشد.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۲۵ و ۳۵۹.

۴. *S.P.*, vol. II, pp. 108-12.

* [ح: زیر بغل]. ☆

۵. همان.

** [ح: شانه / دوش]. ☆

رأس‌التوأم‌المؤخر و رأس‌التوأم‌المقدم (دو ستارهٔ β و α جوزا) در صورت فلکی جوزا می‌داند[۱]. در نزد اعراب نیز چنین است و آن را ذراع مبسوطه خوانند[۲]. [استاد زیر واژهٔ «رخوت» خط موجدار کشیده است؛ ح purnar-yuddhavasu : تجدید جنگ؛ حاشیهٔ دیگر: باز برکت آوردن ... (؟)]. ☆

۱۳ـ پهلوی: trišag، املای پازند : taraha [نک. ترجمهٔ بندهش، ص ۱۶۵]. ☆ خانهٔ هشتم قمر. هنینگ احتمال می‌دهد تَرَهَه قرائت غلطی برای trišag باشد که نام ایرانی صورت فلکی کلب اصغر است. اوستا: tištryaēni[۳]. در نزد اعراب این خانهٔ قمر برابر نثره در برج خرچنگ است (سه ستارهٔ ε و γ و δ سرطان). [استاد زیر واژهٔ «ترهه» خط موجدار کشیده است؛ ح púshya: غذا، گل هر چیز][۴]. ☆

۱۴ـ پهلوی: azara (بندهش TD_2، ص ۲۶، س ۱) و azarag (بندهش TD_2، ص ۳۰، س ۷). خانهٔ نهم قمر. در نزد اعراب برابر با طرف در برج خرچنگ است (ستاره کاپا χ سرطان و λ اسد[۵]). [ح âsleshâ: تماس نزدیک، در آغوش]. ☆

۱۵ـ پهلوی: naxw، به معنای نخست و نخستین. خانهٔ دهم قمر. هنینگ آن را قلب‌الاسد می‌داند[۶]. در نزد اعراب نیز چنین است (چهار ستارهٔ ζ و η و γ و α اسد) و آن را جبهه خوانند[۷]. [ح maghâ : هدیه؟]. ☆

۱۶ـ پهلوی: mayān، به معنای میان. خانهٔ یازدهم قمر. محتملاً کوکب بیستم از اسد به نام ظهرالاسد است (دو ستارهٔ θ و δ اسد) که آن را زبره خوانند[۸]. در نزد اعراب نیز چنین است. [ح: purva. phalgunâ]. ☆

۱۷ـ پهلوی: awdum یا abdom، به معنای واپسین. خانهٔ دوازدهم قمر. کوکب بیست و هفتم از اسد (βاسد) که ذنب‌الاسد، قنب‌الاسد، است و در نزد اعراب صرفه خوانده می‌شود[۹]. [ح: phâlgunâ uttarâ]. ☆

۱۸ـ پهلوی: māšāha. خانهٔ سیزدهم قمر. در نزد اعراب عوا، که ستارهٔ پنجم از برج سنبله است (β از سنبله و چند ستاره دیگر[۱۰]). [استاد زیر واژهٔ «ماشاهه» خط موجدار کشیده است؛ ح: دست hasta]. ☆

۱۹ـ پهلوی: spur. خانهٔ چهاردهم قمر. در نزد اعراب سماک اعزل که ستارهٔ چهاردهم است از برج سنبله (α از سنبله[۱۱]). [ح: caitrî]. ☆

۲۰ـ پهلوی: husraw یا husru. خانهٔ پانزدهم قمر. در نزد اعراب دو ستارهٔ ۲۲ و ۲۳ و ستارهٔ ۲۵ بر پای برج سنبله که آن را غفر خوانند (سه ستارهٔ λ و κ و τ سنبله[۱۲]). [ح: svâti]. ☆

---

۱. همان.

۲. صورالکواکب، ص ۱۵۵ و ۳۵۹.

۳. S.P., vol. II, pp. 111-3.

۴. صورالکواکب، ص ۱۶۱ و ۳۵۹.

۵. همان.

۶. S.P., vol. II, pp. 108-12.

۷. صورالکواکب، ص ۱۷۵ و ۳۵۹.

۸. همان، ص ۱۶۵ و ۳۵۹.

۹. همان، ص ۱۶۸ و ۳۵۹.

۱۰. همان، ص ۱۷۵ و ۳۵۹.

۱۱. همان.

۱۲. همان، ص ۱۷۹ و ۳۵۹.

۲۱ـ پهلوی: sruy یا srū، به معنای چنگال و شاخ. خانهٔ شانزدهم قمر. در نزد اعراب: ستارگان اول و سیّم که بر دو کفهٔ ترازویند و آنها را دو شاخ عقرب خوانند (دو ستارهٔ β و α میزان) و آن را زبانا (= دوشاخ) خوانند[۱]. هنینگ آن را چنگال عقرب می‌خواند[۲] که همین خانهٔ قمر عربی است. [ح visâkhâ: شاخه شاخه، چنگال] ☆.

۲۲ـ پهلوی: war، به معنای سینه. خانهٔ هفدهم قمر. هنینگ آن را سینهٔ عقرب می‌داند[۳]. در نزد اعراب: اکلیل، و در مورد جای آن اختلاف است. صوفی معتقد است که ستارهٔ ششم خارج ازصورت ترازو، ستارهٔ اوسط اکلیل است[۴]. [ح: دوباره شاد بودن؛ maitrá / anurâdhâ] ☆.

۲۳ـ پهلوی: dil، به معنای دل. خانهٔ هیجدهم قمر است. در نزد اعراب: قلب‌العقرب در برج عقرب (α عقرب[۵]). هنینگ نیز بر همین نظر است[۶]. [ح gyâishthâ: عظیم ترین، اعلاترین] ☆.

۲۴ـ پهلوی: drafšag[۷]. خانهٔ نوزدهم قمر. هنینگ آن را با شوله برابر می‌داند که نیش عقرب است[۸]. در نزد اعراب نیز شوله (ν و λ عقرب[۹]). [ح: مول (ماللهند)].

۲۵ـ پهلوی: warant. خانهٔ بیستم قمر. هنینگ آن را گونه‌ای از wanand می‌داند که نسر واقع است[۱۰]. در نزد اعراب، در برج قوس، آن موضع را که میان دو نعام است وصل خوانند و آن منزل بیستم قمر است[۱۱]. [ح: purva âshâdha] ☆.

۲۶ـ پهلوی: gā، به معنای گاو. خانهٔ بیست و یکم قمر. در نزد اعراب آن موضعی است که در زیر قلادهٔ قوس خالی است و هیچ کوکب نیست و آن را بلده یعنی بیابان خوانند[۱۲]. هنینگ آن را در آغاز برج جدی می‌داند[۱۳]. [ح: uttara. âshâdha] ☆.

۲۷ـ پهلوی: yōγ، یوغ. خانهٔ بیست و دوم قمر. هنینگ آنرا محتملاً نسر طائر در صورت فلکی عقاب می‌داند، و آن سومین کوکب در این صورت است[۱۴]. در نزد اعراب دو کوکب روشنی را که بر قرن تالی جدی اند، یعنی دوم و سوم را، سعد ذابح خوانند که منزل بیست‌ودوم قمر است (β و α جدی[۱۵]). [ح: sravana] ☆.

۲۸ـ پهلوی: muri. خانهٔ بیست‌وسوم قمر. در نزد اعراب کوکب‌های ششم‌وهفتم و هشتم را که بر دست چپ دلو است سعد بلع خوانند و آن منزل بیست و سوم قمر است (ν و μ و ε دلو[۱۶]). [استاد زیر واژهٔ «موری» خط موجدار کشیده است؛ ح: dhanishtha] ☆.

---

۱. همان، ص ۱۸۵ و ۳۵۹.
۲. S.P., vol. II, p. 112, n. 2
۳. همان.
۴. *صورالکواکب*، ص ۱۸۶.
۵. همان، ص ۱۸۹ و ۳۶۰.
۶. S.P., vol. II, p. 111, n. 2
۷. متن: glfš'. تصحیح و قرائت از هنینگ؛ همان.
۸. همان.
۹. *صورالکواکب*، ص ۱۹۰ و ۳۶۰.
۱۰. S.P., vol. II, p. 111
۱۱. *صورالکواکب*، ص ۱۹۹.
۱۲. همان، ص ۲۰۰.
۱۳. S.P., vol. II, p. 110
۱۴. همان، p. 111.
۱۵. *صورالکواکب*، ص ۲۰۶ و ۳۶۰.
۱۶. همان، ص ۲۱۶ و ۳۶۰.

۲۹ـ پهلوی: bunza . خانهٔ بیست و چهارم قمر. در نزد اعراب کوکب‌های دوم و سوّم را که بر منکب چپ دلو اند با کوکب بیست‌وهشتم از کواکب جدی، سعدالسعود خوانند که منزل بیست‌وچهارم قمر است (ξ و β دلو [1]). [استاد زیر واژهٔ «بنزه» خط موجدار کشیده است؛ ح: شدبش (مالِلهند)] ☆.

۳۰ـ پهلوی: kaht-sar . هنینگ احتمال می‌دهد که میان نام صورت فلکی kaht در پهلوی و نام صورت فلکی Cetus در یونانی ارتباطی باشد. از نظر مکانی نیز منطقاً باید در یک جای آسمان قرار داشته باشند و محتمل است واژهٔ اصلی پهلوی kīt یا kāt بوده باشد. Cetus در نجوم اسلامی با نام قیطس خوانده می‌شود که معرب همان Cetus است و نهنگی است نقش بسته بر آسمان[2]. در نزد اعراب، سعدالاخبیه در برج دلو، خانهٔ بیست‌وپنجم قمر است (η و ξ و π و γ دلو[3]). نام کهت در دو خانهٔ بعدی نیز می‌آید. [ح: purva pattra pati (با نشانهٔ پرسش)] ☆.

۳۱ـ پهلوی: kaht-mayān . خانهٔ بیست‌وششم قمر. در نزد اعراب دو کوکب متقدم از چهار کوکب روشن را که بر مربع فرس اعظمند فرغ مقدم خوانند که بیست‌و ششمین خانهٔ قمر است (β و α فرس اعظم[4]). [ح: uttara. pattra. pati (با نشانهٔ پرسش] ☆.

در اینجا اعراب یک منزل اضافه بر ایرانیان دارند و آن، دو کوکب دیگر از چهار کوکب روشن مربع فرس اعظم است که فرغ مؤخر خوانده شود و بیست و هفتمین منزل بشمار آید[5]. [ح: uttara. pattra. pati (با نشانهٔ پرسش)] ☆.

۳۲ـ پهلوی: kaht . خانهٔ بیست‌وهفتم قمر که واپسین آنها است. در نزد اعراب، بطن‌الحوت را که ستارهٔ دوازدهم از مرأة مسلسله است، منزل بیست‌وهشتم شمارند که برابر منزل بیست‌وهفتم ایرانی است و آن را جنب‌المسلسله نیز خوانند (β مرأة مسلسله[6]) [ح: revāti] ☆.

۳۳ـ طول کمر قاچ هر یک از اخترهای دوازده گانه ۳۰ درجه است و اگر آن را در ۶۰ دقیقه، که برابر یک درجه است، ضرب کنیم و آن را دوباره در ۶۰ ثانیه، که برابر هر دقیقه است، ضرب کنیم و باز آن را در ۶۰ جزو یک ثانیه ضرب کنیم، یعنی ۶۰×۶۰×۶۰×۳۰، رقمی برابر با ۶۴۸۰۰۰۰ بدست می‌آید که آن را تعداد مفروض ستارگان متعلق به محدودهٔ هر اختر دانسته‌اند. بدین‌گونه، بنابر اعتقاد متقدمان نجوم، مجموع ثوابت در تمام سطح کرهٔ آسمان برابر می‌شد با ۷۷۷۶۰۰۰۰ ستاره که دوازده برابر تعداد ستارگان محدودهٔ هر یک از اختران بود. [رقم ۶۴۸۰۰۰۰ در حاشیه محاسبه و رقم پیشین (۶۸۰۰۰۰۰ تصحیح شده است)؛ نیز نک. ترجمه بندهش، ص ۱۶۵؛ ح: غلط] ☆.

۳۴ـ [تیشتر] ☆ پهلوی: tīr یا tištar ، اوستا : -tištrya ایزدی است که یشت هشتم اوستا از آنِ او است. بنابراین یشت، تیشتر ستاره‌ای است سپید، درخشنده و دور پیدا (۲). او سرشت آب دارد، توانا

---

۱. همان، ص ۲۱۵ و ۳۶۰.

۲. یونانی: kētos ، سریانی g't و gyt' . نک. P.S., vol. II, p. 109

۳. *صورالکواکب*، ص ۲۱۶ و ۳۶۰.

۴. همان، ص ۱۱۲ و ۳۶۰.

۵. همان، ص ۱۱۳ و ۳۶۰.

۶. همان، ص ۱۱۷ و ۳۶۰.

است و نژادش از آپم نپات است (۴). او سرور همهٔ ستاره‌ها است (۴۴). در شایستهٔ ستایش و نیایش بودن همسنگ هرمزد آفریده شده است (۵۰). اگر چنین نمی‌بود، پری خشکسالی همه جا را از میان می‌برد (۵۲ – ۵۴). اگر او را بستایند، دشمن و گردونه‌ها و درفشهای ایشان به سرزمین‌های آریائی وارد نخواهد شد و بیماری‌ها وارد نخواهند شد (۵۶).

طلوع او همزمان با تازش دوبارهٔ چشمه‌های آب است (۵). برای برآمدن و طلوع او باید گوسپندی یکرنگ را قربانی و بریان کرد (۵۸)؛ آنگاه او طلوع خواهد کرد. در ده شب نخستین به پیکر مردی جوان و پانزده ساله در آسمان خواهد درخشید (۱۳). در ده شب دوم به پیکر گاوی زرین شاخ خواهد درخشید (۱۶). در ده شب سوم به پیکر اسپی سپید با گوشهای زرین و لگام زرین خواهد درخشید (۱۸) و آنگاه به دریای فراخکرد خواهد رفت، با اپوش دیو خواهد جنگید و نخست از او شکست خواهد خورد و سپس به یاری هرمزد بر او پیروز خواهد شد. آنگاه دریا را به موج، جنبش، خروش و طغیان در خواهد آورد و ابر از دریا برخواهد خاست و باد آن ابر را به بومها خواهد راند و باران خواهد بارید (۱۳–۳۵).

آنچه دربارهٔ تیشتر در ادبیات پهلوی افزون بر اوستا وجود دارد، نخست تقابل و تضاد سیارهٔ تیر با تیشتر و سپس سپهبدی او بر شرق آسمان و سرانجام، ارتباط تیشتر است با برج خرچنگ. در مورد اخیر نگاه کنید به آغاز بخش هفتم این کتاب.

اینک بهتر است اطلاعات خود را دربارهٔ این ایزد ـ ستارهٔ پر اهمیت ایرانی جمع‌بندی کنیم:

(۱) او سرور همهٔ ستاره‌ها است. (۲) او بزرگترین ستارهٔ شرق آسمان است. (۳) ارتباط او با باران و آب مسلم است. (۴) او به سه پیکر: به پیکر مردی، اسپی و گاوی می‌گردد. (۵) فعالیت او با برج خرچنگ مربوط است. (۶) او با سیارهٔ تیر در تقابل و تضاد است.

در دانش نجوم این ستارهٔ شعرای یمانی است که سرور همه ستاره‌ها است، زیرا از همهٔ ستارگان پرنورتر است و در رأس ستارگان قدر اول قرار دارد و در شرق آسمان است[۱]. هنینگ در پی بخثی دربارهٔ ستارهٔ همراه تیشتر، یعنی تیشترینی، -tištryaēnī، برابر پهلوی: تریشگ، trišag، که آن را با کلب اصغر یکی می‌گیرد[۲]، جای بحثی باقی نمی‌گذارد که تیشتر همان شعرای یمانی است.

نقش تیشتر در ارتباط با برج خرچنگ را می‌توان به دو بخش کرد: یکی طالع بودن او در برج خرچنگ است در آغاز انقلاب ربیعی، به نیمهٔ روز، هنگامی که اهریمن بر جهان هرمزدی حمله آورد[۳]، و دیگر قرار گرفتن تیر ماه که همان تیشتر ماه است، در آغاز تابستان که خورشید در برج خرچنگ است.

در مورد اول باید گفت که منظور از جملهٔ یادشده در بندهش ورود تیشتر به برج خرچنگ نیست، چون چنین امری محال است و ستارگان ثابت در صور یکدیگر نمی‌توانند داخل شوند. تیشتر متعلق به صورت فلکی کلب اکبر است و خرچنگ خود یکی از صور فلکی منطقةالبروج است. اما همزمانی طلوع

---

۱. تیشتر، شعرای یمانی، ورآهنگ، یا روز آهنگ، که در زبانهای اروپائی Sirius خوانده می‌شود، ستاره آلفای صورت فلکی سگ بزرگ، کلب اکبر، است با قدری برابر ۱/۵ ـ و مرکب از دو ستاره که دوگانه، binary، خوانده می‌شود.

۲. *S.P.*, vol. II, p. 113

۳. نک. آغاز بخش هفتم این کتاب.

تیشتر در نیمکرهٔ شمالی زمین و ورود خورشید به برج خرچنگ منطق است.

در مورد دوم، از آنجاکه طلوع بامدادی تیشتر در افق بخشهای جنوبی نیمکرهٔ شمالی در آغاز تابستان است که خورشید در برج خرچنگ قرار دارد، و این فصل بارانهای موسمی در هند و آغاز سیلابهای رود نیل است، نوعی ارتباط میان تیشتر، آب و برج خرچنگ پدید آمده است و بسیار محتمل است که اسطوره‌های تیشتر در ارتباط با باران، با مصر یا هند مربوط باشد که به وام به ما رسیده است، زیرا، در ایران، چنانچه می‌دانیم فصل بارانها از آغاز پائیز شروع می‌شود و در این هنگام تیشتر در آسمان اوج گرفته است.

اما به سه پیکر گشتن تیشتر مسأله‌ای و پرسشی خاص را پیش می‌آورد. تیشتر در ده شب نخستین به پیکر مرد پانزده سالهٔ درخشان با چشمهای روشن، بلندبالا و بسیار نیرومند و توانا و چست در فروغ پرواز می‌کند (۱۳). در ده شب دوم، تیشتر به شکل یک گاو زرین‌شاخ در فروغ پرواز می‌کند (۱۶) و در ده شب سوم به پیکر یک اسب سفید زیبا با گوشهای زرین و لگام زرنشان در فروغ پرواز می‌کند (۱۸).

اما سیارهٔ بهرام نیز به ده پیکر درمی‌آید که نخست به پیکر باد تند، دوم به پیکر گاو نر با شاخهای زرین وسوم به‌پیکر اسب‌سفید وزیبا باگوشهای زرین و لگام زرین است (بهرام یشت، بندهای ۲، ۷ و ۹).

درمقایسهٔ این دو با یکدیگر، تنها پیکر نخستین است که مشترک به نظر نمی‌رسد. اما اگر توصیفی راکه در متنهای پهلوی دربارهٔ باد آمده است، در نظر گیریم، آشکار می‌شود که این هر دو نیز یک پیکر اند:

در بندهش آمده است [۱]: «آن باد نیکو از این زمین به پیکر مرد پانزده‌سالهٔ روشن، با چشمی روشن...، با نیروئی کامل فراز آفریده شد». بنابراین باورکردنی است که باد تند همان پسر پانزده سالهٔ روشن و... باشد. اما این پیکر عوض کردنها چیست؟ به احتمال قوی این امر باید با حرکت سیارات در منطقةالبروج مربوط باشد و ذکر خانه‌هائی که در ارتباط با نجوم بین‌النهرین نبوده است. اما اگر چنین است، تیشتر که سیاره نیست و در منطقةالبروج حرکت نمی‌کند، تا همان خانه‌هائی را طی کند که بهرام طی می‌کند. در این مورد امکان دارد که مطالب نجومی باستانی غیر بابلی مربوط به سیاره تیر با تیشتر درآمیخته باشد.

اما قرارگرفتن ماه تیر (که ماه تیشتر است) در آغاز تابستان نیز معضل دیگری است. اگر تیشتر ایزد باران آور است، اول تابستان در ایران و آسیای میانه فصل باران نیست و این نیز یا به سبب اغتشاش در کار تقویم و گاه‌شماری است، یا به سبب به هم آمیختن اطلاعاتی است که از منشاء واحدی سرچشمه نمی‌گرفته است. [ح: توضیح درست می‌خواهد. (نک. به ترجمهٔ بندهش، ص ۱۶۷ – ۱۶۸) ☆].

بدین گونه، به گمان نگارنده (که ممکن است به علت بضاعت مزجاتش در کار نجوم، از نادانی باشد)، مجموعهٔ اطلاعات نجومی ما دربارهٔ تیشتر پاره‌ای ایرانی باستان و بدون ارتباط با فرهنگ بین‌النهرین است (مسألهٔ به سه پیکر گشتن تیشتر و بهرام که در حقیقت تیر و بهرام است) و پاره‌ای شاید زیر تأثیر تقویم مصر و هندوستان باشد (اول تابستان قرار گرفتن ماه تیر و ارتباط آن با برج خرچنگ) و شاید به جلو

---

۱. بندهش، ص ۱۳۱ [از TD2؛ ترجمهٔ بندهش، ص ۹۳ – ۹۴] ☆.

کشیده شدن سه ماههٔ تقویم که بر اثر آن، تیر از اول پائیز به اول تابستان افتاده است[۱]. و سرانجام تداخل اطلاعات مربوط به تیر و تیشتر (به سه پیکر گشتن تیشتر).

۳۵ـ [سدویس]☆ پهلوی: sadwēs ، اوستا: -satavaēsa . آن را با سهیل[۲] و به احتمال با الدبران یکی دانسته‌اند. هنینگ در پی استدلالی که متکی بر ارتباط آن با برابرهای سغدی، سنسکریت و عربی است، معتقد است که این ستاره Antares ، ستارهٔ اصلی در صورت فلکی کژدم است، موسوم به قلب‌العقرب[۳]. در ادبیات پهلوی او سپاهبد جنوب است و دریاها را به خویشکاری دارد. از میان سیارات، ناهید برضد او است. به گمان نگارنده، منطقاً باید سهیل باشد که دومین ستارهٔ درخشان آسمان است.

۳۶ـ [وَنَند]☆ پهلوی: wanand، اوستا : -vanant ، محتملاً نسر واقع، vega[۴]، یا الدبران. در ادبیات پهلوی او سپاهبد مغرب است و از سیارات، بهرام دشمن او است (نک. ی ۲۵ همین بخش).

۳۷ـ [هفت اورنگ]☆ پهلوی: haftōring ، اوستا: -haptō-iringa ، به معنای دارای هفت نشان. آن را بنات‌النعش اکبر[۵] دانسته‌اند که در فارسی به معنای هفت تخت آمده است. در ادبیات پهلوی او سپاهبد شمال و از سیارات، هرمزد دشمن او است و چنانچه خواهد آمد، محتمل است سماک رامح باشد (نک. ی بعد).

۳۸ـ پهلوی: [میخگاه]☆ mēx-gāh ، همان ستارهٔ قطبی، جدی، است که سپاهبد سپاهبدان آسمان است و همهٔ ثوابت نیمکرهٔ شمالی آسمان در ظاهر به گرد آن می‌چرخند. از میان سیارات، کیوان دشمن او است. آن را در عربی وتر عاشر یا وسط‌السماء[۶] خوانند.

اما آقای مهندس سرفراز غزنی چنین گمان دارند که چهار سپهبد آسمان منطقاً می‌بایست از میان ستارگان قدر اول انتخاب شده باشند؛ زیرا آنچه از متن بندهش برمی‌آید، جز ستارهٔ جدی که سپهبدِ سپهبدان است، سه سپهبد از چهار سپهبدِ چهار سوی آسمان از اختران قدر اول اند، از آن جمله است تیشتر که سرور ستارگان و روشنترین ستارهٔ شبهای آسمان است، با قدری برابر ۱/۵ ـ؛ سهیل با قدری برابر ۰/۷۳ ـ که دومین ستارهٔ درخشان آسمان است و نسر واقع با قدری برابر ۰/۰۴ که چهارمین ستارهٔ درخشان آسمان است. بنابراین، منطقاً باید هفت‌اورنگ نه صورت فلکی دب‌اکبر، بلکه سومین ستارهٔ درخشان آسمان، یعنی سماک رامح باشد که قدری برابر ۰/۰۰ دارد و سومین ستارهٔ درخشان آسمان شمالی است، در حالی که در همهٔ دب‌اکبر ستاره‌ای از قدر اول موجود نیست و شش تای آنها از ستارگان قدر دوم اند و هفتمین آنها از ستارگان قدر سوم است.

اما آقای مهندس غزنی دلایل دیگری هم دارند:

---

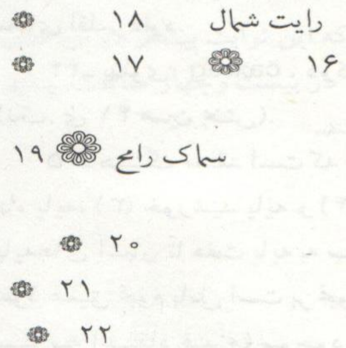
۱. *گاه‌شماری*، مطلب ۱۳، ص ۵۵-۵۸.
۲. همان، ص ۳۳۵.
۳. S.P., vol. II, p. 113
۴. گاه‌شماری، ص ۳۳۵.
۵. Ursa Major . باید توجه داشت که بنات‌النعش تنها بخشی از دب‌اکبر است (نک. *صورالکواکب*، ص ۳۰) و آن را بعدها با دب‌اکبر و دب‌اصغر به اشتباه گرفته‌اند. دربارهٔ معنای هفتورنگ در اوستا،نک *A.W.* ؛ زیر واژه؛ در فارسی نک. *برهان قاطع*.
۶. Medium Coeli .

(۱) در کتاب *صورالکواکب* عبدالرحمن صوفی رازی دربارهٔ سماک رامح چنین آمده است: و سماک را تنها حارس شمال، یعنی پاسبان شمال و حارس‌السماء نیز خوانند[۱].

(۲) در کتاب پهلوی *کارنامهٔ اردشیر بابکان* آمده است[۲]: «سالار اخترشماران به پاسخ گفت که کیوان[۳](؟) در حضیض و ستارهٔ هرمزد به اوج آمد. از برای او(؟) بهرام و ناهید به ناحیت هفت‌اورنگ و شیراختر قران شوند و به هرمزد یاری دهند و بدین روی چنین نماید که خدایگانی و پادشائیِ نو به پیدائی آید.»[۴]

آنچه در این متن مهم است، این است که سیارات در منطقةالبروج حرکت می‌کنند و هرگز به هفت‌اورنگ که دب‌اکبر باشد، نمی‌رسند. اما انتهای صورت فلکی عوا، که سماک رامح از جنوبی‌ترین ستارگان آن است، در مداری قرار می‌گیرد که با مدار صورت فلکی شیر یک است.

(۳) در *صورالکواکب* آمده است: او را رامح از جهت آن خوانده‌اند که کوکب شانزدهم را که برفخذر است و بیستم را که بر ساق چپ است، به نیزه تشبیه کرده‌اند که او دارد، و آن دو کوکب متقارب را که بر کمر اند، یعنی هفدهم و هژدهم، به سر نیزه که در طرف شانزدهم باشد از نیزه و بیست‌ویکم‌و بیست و دوم را به سر نیزه که در دیگر طرف باشد که کوکب بیستم است (تشبیه کرده‌اند) و شانزدهم را عرب تابع سماک و رایت شمال، یعنی علم او و رایت فکه نیز خوانند[۵].



این خود مجموعه‌ای است از هفت ستاره که محتمل است نام هفت‌اورنگ از اینجا آمده باشد[۶].

۳۹ـ [پارند][☆] پهلوی: pārand، اوستا: -pārәnday، به معنای پُر و غنی، ظاهراً یکی از ستارگان نامبردار است؛ و قبلاً ذکر آن رفت (نک. بخش یک، ی ۳۵). آقای مهندس غزنی معتقدند که پارند نسرطائر یا عیوق (Cappella) است.

۴۰ـ [مَزدَه داد][☆] پهلوی: mazda-dād، اوستا: mazda-dāta، به معنای مزداآفریده، یکی از

---

۱. **صورالکواکب**، ص ۴۸. ۲. برای متن پهلوی نک. ***کارنامه***، بخش ۲، بند ۵.

۳. در ترجمهٔ این بخش اشکالات بسیار و اختلافات فراوان است، ولی آنچه دربارهٔ قران شدن بهرام و ناهید می‌آید، مورد اختلاف نیست.

۴. اگر در ترجمه اشتباهی باشد، از من است. ضمناً برای قرائت نیبرگ نک. *M.P.*, p. 5

۵. **صورالکواکب**، ص ۴۸.

۶. این نکتهٔ واپسین نظر نگارنده است و آقای مهندس غزنی در خطاهای آن سهیم نیستند.

ستارگان مهم آسمان در ادبیات زردشتی. آقای مهندس غزنی معتقدند که این ستاره عیوق یا نسرطائر است.

۴۱ـ [نابیابانی]☆ پهلوی: awiyābānīg ، به معنای ناسرگردان و ناگمراه، ستارگان ثابت را گویند، که در فارسی بیابانی شده است[۱]. این واژه ربطی با بیابان و صحرا ندارد که معنای آن جای بایر و ویران است. در ادبیات پهلوی سیارات را با مسیر نامنظم‌شان (که از دیدگاه انسان مقیم بر زمین چنین دیده می‌شود) اهریمنی، سرگردان و گمراه می‌دانستند، در حالی که مسیر دائره‌ای حرکت ثوابت را به دور ستارهٔ قطبی، که بر اثر حرکت زمین است، حرکتی منظم و هرمزدی می‌شمردند و بدان روی این ستارگان را نابیابانی می‌گفتند.

۴۲ـ بزرگی نخستین، بزرگی دیگر و بزرگی سدیگر همان است که در فارسی (ستارگان) قدر اول، قدر دوم و قدر سوم خوانده می‌شود. از این میان، بیست ستارهٔ قدر اول در همه آسمان وجود دارد که شش تای آنها درخشانتر از بقیه انـد کـه عـبارتند از شعرای یمانی (تیشتر)، سهیل (سدویس؟)، سماک رامح (هفت‌اورنگ؟)، نسرواقع (ونند)، الدبران (سدویس؟)، عیوق (پارند؟) و نسرطائر (مزده ـ داد؟). [ح: pasīg]☆.

۴۳ـ پهلوی: kišwar ، اوستا: -karšwar . در اصل به معنای منطقه، اقلیم و قاره است و در اینجا معنای اقلیم دارد.

۴۴ـ پهلوی: čaxrag ، دوک نخریسی. این تعبیر به سبب گردش اختران به گرد ستارهٔ قطبی است (نک. ی ۴۱ همین بخش).

۴۵ـ هنینگ معتقد است که ایرانیان در اصل چهار آسمان را باز می‌شناخته‌اند: (۱) سپهر اختران، (۲) ماه پایه، (۳) خورشید پایه و (۴) بهشت، که گاه، ابرپایه نیز بدان افزوده می‌شده است. اما اضافه شدن پایه‌های آسمان تا هفت پایه به سبب علاقه به تقدس عدد هفت و اعتقاد به مبارک بودن آن و نیز به سبب نفوذ عمیق نجوم بابلی است بر نجوم ایرانی[۲]. و بدین گونه است که هفت آسمان (در برابر چهار یا پنج آسمان بـنا بـه اعـتقاد قـدیم) بـوجود مـی‌آید کـه عـبارتند از: نخست ابـرپایه، دیگـر سـپهرِاخـتران، سـوم سپهرِستارگانِ‌نیامیزنده، چهارم ماه‌پایه، پنجم خورشیدپایه، ششم گاهِ امشاسپندان و هفتم روشنی بیکران (نک. بخش چهارم). باید توجه داشت که فقط ستارگان دارای سپهر اند و بقیه دارای پایه.

۴۶ـ جایگاه فرهٔ بهدین مزدیسنی که بر سپهبدان گمارده می‌شود، ظاهراً در کهکشان است و بنابراین، کهکشان در سپهرِ ستارگان نیامیزنده قرار دارد[۳].

۴۷ـ [از روی ترجمهٔ بندهش، ص ۴۴ و ۱۶۵ تصحیح شد: انگارهٔ بهیزه hng'lk Y wyhyck؛ ترجمهٔ پیشین: انگاره و زیج؛ با این یادداشت: «هنینگ این دو واژه را تخمین و سبقت معنا می‌کند. قرائت‌های

---

۱. در رسالهٔ *اصول القوانین و تحصیل القوانین لاستنباط الاحکام*، اثر احمدبن عبدالجلیل سجزی، کواکب قدر اول، دوم و سوم و منازل قمر بیابانیات خوانده شده است (**گاه‌شماری**، ی ۴۶۹).

۲. *S.P.*, vol. II, p. 105

۳. همان، p. 106

دیگر بنیان درستی ندارند[1]. حتی هنینگ قرائت خود را مشکوک می‌داند، چون معنائی درست به مطلب نمی‌دهد. قرائت نگارنده از دو واژه hangārag ud *zāyč است که طبعاً با تصحیح مختصری در واژهٔ دوم همراه است، ولی معنای مناسب به مطلب می‌دهد. انگاره در فارسی به معنای دفتر حساب، و زیج به معنای محاسبات نجومی است که در پهلوی نیز همین معناها را دارند»].☆

۴۸- [گوسفند تخمه]☆ در اساطیر بسیاری از اقوام، ماه با حیات گیاهی و جانوری و رشد ایشان مربوط است. گوسپند تخمه در این متن به معنای دارنده و حافظ تخمهٔ گاو است که در پدید آمدن حیات گیاهی و جانوری نقش عمده دارد.

۴۹- [آتشِ وازشت]☆ پهلوی: wāzišt ، اوستا: -vāzišta نام چهارمین آتش از آتشهای مقدس است و آن آتشی است که در ابرها است.

۵۰- [هاسر]☆ پهلوی: hāsar ، اوستا: -hāθra ، واحد طولی اوستائی برای اندازه گرفتن مسافات راهها. مقدار یک هاسر در دورهٔ ساسانیان روشن نبود و آن را برابر یک فرسنگ یا کمتر از آن می‌دانستند. اوزان طولی ایران باستان با فواصل درون میدان‌های اسپریس مربوط بوده است و اسب‌دوانی از ورزش‌های خاص ایرانیان بشمار می‌آمده است. در اصل اوستائی خود، یک هاسر برابر طول یک اسپریس بوده است که محتملاً حدود ۷۰۰ متر برآورد می‌شده است[2].

۵۱- دربارهٔ تیزرو بودن این ستارگان می‌توان گمان کرد که از آن‌جا که این ثوابت بیشتر در مرزهای جنوبی آسمان نیمکرهٔ شمالی قرار دارند، برای گردش به دور محور آسمان در بیست و چهار ساعت، باید مسافت بیشتری را طی کنند تا ستارگانی که نزدیک به ستاره جدی هستند.

---

۱. همان، p. 99 و ی 1 همان صفحه.

۲. همان، p. 102

دربارهٔ چگونگی و علت آفرینش آفریدگان برای نبرد

[اهرمزد بر زمان تام ایزدان و امشاسپندان نهاد و با حملهٔ اهریمن زمانِ درنگ‌خدای را آفرید؛ از زمان سپهر را پدید آورد. هم‌چنان که سه رنگ جامهٔ طبقات سه‌گانهٔ جامعه (آسرونان و ارتشتاران و واستریوشان) بازتابی کیهانی دارد، شمارهٔ امشاسپندان نیز با هفت پایهٔ آسمان و هفت آفرینش مادی برابر است. هفت امشاسپندان به نبرد با اهریمن گمارده شده‌اند با مینوان یاور برای هر یکی. در این جنگ برای هر گروه نقشی منظور شده است و هریک از امشاسپندان یکی از آفریدگان گیتی را به خویشی دارد. هر مینوئی با بهری از آفرینش در پیوستگیِ نزدیکتر است. هفتمین آفریدهٔ گیتی، آتش، در همهٔ آفرینش سیلان دارد، چونان صاحب خانه که در خانه است. فروغ او را مایه از روشنی بیکران است. فروهر مردم، به هنگام خلقت، در سگالش با هرمزد آگاهانه پذیرفت و به اختیار خود به گیتی آمد تا به تن با پتیاره بجنگد. او دانسته با این گزینش، با تحمل رنج زادن و زیستن و مردن، پیروزی هرمزد و آفرینش او را ضمان گشت]. ☆

بخش چهارم*

دربارهٔ چگونگی و علت آفرینش آفریدگان برای نبرد

هرمزد نام سی امشاسپند را بدان سی روز چنین نهاد کـه نخست هـرمزد است، سپس شش امشاسپند [که] می‌شود هفت. هشتم دی [که] دادار است، سپس شش امشاسپند [که] می‌شود هفت. پانزدهم دی [که] دادار است، سپس هفت امشاسپند [که] می‌شود [هشت]. بیست و سوم دی [که] دادار است، سپس هفت امشـاسپند [که] می‌شود هشت. چنان [که] نام خود را به چهار جای در ماهها قرار داد[1]. هرمزد و آن سه دی یکی نام، یکی گاه، یکی دین و یکی زمان است که همیشه بوده‌اند.

هنگامی که اهریمن به پتیارگی آمد، هرمزد زمانِ درنگ خدای را به تنِ مرد پانزده سالهٔ روشن و سپید چشم و بلند و نیرومند فراز آفرید که او را نیرومندی از هنرمندی است نه از دزدی و ستمگری. او خود جامهٔ سپید پوشید و شکوه آسرونی داشت[2]، زیرا همهٔ دانائی با آسرونان است کـه بـر هـمه کس روشـن است [کـه] هـمـه از او می‌آموزند. هرمزد را نیز خویشکاری آفرینش بود؛ آفریدگان را به دانائی مـی‌توان آفرید و بدین روی است که جامهٔ دانایان پوشید [که] آسرونی است. وایِ نیکو جامهٔ زرین، سیمین، گوهر نشان، والغونهٔ[3] بس‌رنگ پوشید [که] جامهٔ ارتشتاری است؛ زیرا فراز رونده [بودن] از پسِ دشمنان و پتیاره را از میان بردن و آفرینش را پاسبانی کردن [خویشکاری او است]. چنین گوید که وای را آن خویشکاری است [که] در [خود]، هر دو آفرینشِ رقیب را تحمل کند، چه آن را که سپندمینو آفرید و نیز آن را

---

* بندهش، از ص ۳۰ تا ۳۹.

که اهریمن؛ برای آن که چون نبرد سر بگیرد، آفرینش هرمزد را بیفزاید و آنِ اهریمن را از میان ببرد[۴].

سپهر را از زمان آفرید که تنِ زروانِ درنگ خدای و تقدیر ایزدی است. او جامهٔ کبود پوشید، جامهٔ واستریوشی داشت؛ زیرا نیک‌بخشی [به] جهان خویشکاری اوست؛ همان گونه که واستریوشان را مناسبِ ورزیدن جهان آفرید. همان گونه که هرمزد نام خویش را [به] میانهٔ شش امشاسپند جای داد، آفرینشِ مینو و گیتی را [نیز] به همان آئین آفرید. همان گونه که هرمزد و آن شش امشاسپند: بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد و امرداد [هفت] مینو اند، به همان گونه نیز آسمان را هفت پایه است: نخست ابرپایه، دیگر سپهراختران، سدیگر ستارگان نیامیزنده، چهارم بهشت [که] ماه بدان پایه ایستد، پنجم گَرودمان که اَنَغرِ روشن خوانده شود و خورشید بدان پایه ایستد، ششم گاهِ امشاسپندان، هفتم روشنی بیکران، جای هرمزد. به همان‌گونه نیز آفرینش مادی را به هفت [بخش] آفرید: نخست آسمان، دیگر آب، سدیگر زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند، ششم مردم و هفتم آتش که درخشش [او] از روشنیِ بیکران، [از] جای هرمزد است. او آتش را در همهٔ آفرینش چنان بپراکند و فراز آفرید بمانندِ خانه‌خدائی [که] چون در خانه شود، در هیمه زغال سرخ باز نهد.*

او فرمود به آتش [که «ترا خویشکاری] در [دوران] اهریمنی، پرستاری مردم کردن و خورش ساختن و از میان بردن درد** است. هنگامی که ترا چیز چیز بر نهند بیرون آی، چون هیزم بر نهند، فرازگیر.»

او همهٔ امشاسپندان را به همکاری [در] نبرد آفریدگان چنان گمارد و ایستاند که چون اهریمن آمد، هر کس آن دشمن خویش را به نبرد فراز گیرد که فرمان تازه‌ای درنباید. چگونگی آن را فرازتر گویم:

نخست از مینویان هرمزد است و از جهان مادی بُنِ مردم را به خویش گرفت. او را همکار آن سه‌دی اند، یکی گاه، یکی دین و یکی زمان؛ همه دی نام، که مینوی همهٔ آفرینش است.*** مردم را به پنج بخش فراز آفرید: تن، جان، روان، آئینه، فروهر[۵]. تن

---

* [نک. ترجمه بندهش، ص ۱۶۵، ی ۵، بخش ۴].☆

** [ترجمه پیشین و حدس استاد: سردی].☆

*** [نک. ترجمهٔ بندهش، ص ۱۶۵، ی ۱۱ و ۱۲، بخش چهارم].☆

آن که ماده است، جان آن که با باد پیوندد[۶]: دم آوردن و بردن. روان آن که با بوی در تن است: شنود، بیند و گوید و داند. آئینه آن که به خورشید پایه ایستد. فروهر آن که پیش هرمزد خدای است. بدان روی چنین آفرید که در [دوران] اهریمنی، [چون] مردم میرند، تن به زمین، جان به باد، آئینه به خورشید، روان به فروهر پیوندد تا روان ایشان را میراندن نتوان.

دیگر از مینویان بهمن[۷] است. او از آفرینشِ جهانی*، نوع چهارپای را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری او ماه[۸]، گوش[۹] و رام[۱۰] و سپهر خدای و زروانِ بیکرانه و زروانِ درنگ‌خدای داده شدند. او (= گوسپند) را به پنج بخش فراز آفرید: تن، جان، روان، آئینه و مینو[۱۱] که تا در [دوران] اهریمنی، گوشورون تخمهٔ گوسپندان را از ماه پایه بپذیرد و به یاریِ رامِ نیکو در جهان رواج بخشد. چون میرند، تن به [زمین، جان به] گوشورون، روان به رام، آئینه به ماه، مینو به بهمن پیوندد تا نشان** [ایشان را] میراندن نتوان.

سدیگر از مینویان اردیبهشت[۱۲] است. او از آفرینشِ جهانی آتش را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری او آذر[۱۳]، سروش[۱۴]، بهرام[۱۵] و نریوسنگ[۱۶] داده شدند، بدان روی که در [دوران] اهریمنی آتش را [که] اندرخانه نشانده و سامان یافته است، بهرام پناه دهد، سروش پاسبانی کند. چون خاموش شود، از بهرام به سروش، از سروش به آذر، از آذر باز به اردیبهشت پیوندد که دیوان را توان میراندن نباشد.

چهارم از مینویان شهریور[۱۷] است. او از آفرینش جهانی فلز را به خویش گرفت. به یاری و همکاری او خور[۱۸] و مهر[۱۹] و آسمان[۲۰] و اَنغران[۲۱]، سوُگ نیکو[۲۲]، اَردْویسور[۲۳]، هوُم‌ایزد[۲۴]، بُرزیزد[۲۵] و دَهمان آفرین[۲۶] داده شدند؛ زیرا فلز را استواری از آسمان است و آسمان را بُن‌گوهرْ آبگینه گون فلز است و او را قرار از اَنغران است. انغران [همان] انغر روشن، خانهٔ زرینِ گوهرنشان است که [در] بالا [به] گاهِ امشاسپندان پیوسته است، تا بدین همکاری، دیوان را در [دوران] اهریمنی توان از میان بردن فلز نباشد.

---

* [واژهٔ «جهانی» در ترجمهٔ بندهش «مادی» است؛ پهلوی dahišn ī gētīg ، gētīgān «گیتیان، دهش گیتی»].☆

** [نک. ترجمهٔ بندهش، ص ۴۹ و ی ۱۵].☆

پنجم از مینویان سپندارمذ ۲۷ است. او از آفرینش مادی زمین را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری او آبان ۲۸، دین ۲۹، اَرد ۳۰، ماراسپند ۳۱، اَرِشْوَنگ ۳۲ واَردویسور اناهید داده شدند، چنان که آبان مینوی مطهرکنندهٔ زمین و تخمهٔ آبها است و ماراسپند که مانسراسپند، سخن هرمزد، است، در او است؛ و ارد و دین را خانه در آتش است*. دربارهٔ ارششونگ گوید: فرهٔ پرهیزگاری بهشتی. اردویسور اناهید پدر و مادر آبها است. بدین همکاری [که] در [دوران] اهریمنی ترتیب یافته است، این مینویان همکار، زمین را پاک دارند**.

ششم از مینویان خرداد ۳۳ است. او از آفرینش گیتی آب را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری وی تیر و باد و فروردین ۳۴ داده شدند، که تیر تیشتر است، که در [دوران] اهریمنی آن آب را به یاریِ فروردین که فروهر پرهیزگاران است، ستاند، به مینوئی به باد بسپارد. باد آن آب را به نیکوئی به کشورها راهبر شود، بگذراند، به افزارِ ابر با همکاران بباراند.

هفتم از مینویان امرداد ۳۵ است. او از آفرینش گیتی گیاه را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری وی رَشن ۳۶ و اَشْتاد ۳۷ و زامیاد ۳۸ داده شدند؛ [این] سه فره، آنجا، به چینودپُل ۳۹ اند، که [در دوران] اهریمنی، روان مردمان را به نیک و بدی که کرده‌اند، بیامارند. مینویانِ بیشمار دیگری هستند که با همکاری ایشان آفرینش سامان یافته است، مانند آنچه در سپهر اختران نوشته شد. او اوقات هر یک روز را نیز به پنج هنگام بخش کرد***، بر هر هنگامی مینوئی گمارد، چنان که بامدادگاه را هاون مینو ۴۰، نیمروزگاه را رِپیهوین مینو ۴۱، ایوارگاه ۴۲ را اوزیرین مینو ۴۳، اَبادیاوَن ۴۴، [گاه] را اَیوی سروسریم مینو ۴۵، اوشَهین گاه ۴۶ را اوشهین مینو به خویشی دارند. او اینان را نیز به همکاری [امشاسپندان و ایزدان] بخش کرد؛ زیرا او هاون را به مهر، ربپهوین را به اردیبهشت، اوزیرین را به بُرزیزد، اَیوی سروسریم را به فروهرهای پرهیزگاران و بهرام، اوشهین را به سروش و رشن برای همکاری گماشت؛ زیرا دانست که چون اهریمن رسد، روز بدین پنج هنگام بخش شود.

---

* [نک. ترجمهٔ بندهش، ص ۴۹ و ۱۶۶، ی ۱۹ و ۲۰]. ☆

** [نک. به ی پیشین]. ☆

*** [ترجمهٔ بندهش: «او روز را نیز، بطور متوسط، هر یک به پنج هنگام بخش کرد»؛ احتمالاً اشاره به گرفته نشدن گاه ربپهوین (رپتون) در زمستان بزرگ است]. ☆

پیش از آن [هنگام] که اهریمن آمد، همیشه نیمروز بود که ربیهوین است. هرمزد با [یاری] امشاسپندان به ربیهوین، مینوِیِ یَزِش[47] را فراز ساخت. به [هنگام] یزش کردن همهٔ آفرینش را بیافرید و با بوی[48] و فروهر مردمان سگالش کرد و خِردِ همه‌آگاه را به مردمان فراز برد و گفت که کدام‌یک شما را سودمندتر در نظر آید؟ اگر شما را به صورت مادی بیافرینم و به تن با دروج بکوشید و دروج را نابود کنید و شما را به فرجام درست و انوشه باز آرایم و باز شما را به گیتی آفرینم، جاودانه بی‌مرگ، بی‌پیری و بی‌دشمن باشید، یا شما را جاودانه پاسداری [برضد] اهریمن باید کرد؟ ایشان بدان خرد همه‌آگاه [آن] بدی را [که] از اهریمن دروج بر فروهرهای مردمان در جهان رسد، دیدند و رهائیِ واپسین از دشمنیِ اهریمن و به تن پسین، جاودانه درست و انوشه باز بودن را [دیدند] و برای رفتن [به جهان، همداستان] شدند.

یادداشتهای بخش چهارم

۱ـ چنانچه دیده می‌شود، ماه سی روزهٔ زردشتی به چهار بخش می‌شده است که در آغازِ نخستین بخش نام هرمزد و در آغاز سه بخش دیگر نام دی قرار داشته است؛ و این چیزی شبیه به تقسیم ماه به هفتهٔ سامی است (نک. بخش دوم، ی ۲۶).

۲ـ در ایران پیش از اسلام طبقات سنتی جامعه، بنا به سنت، جامه‌هائی می‌پوشیدند که از نظر رنگ با یکدیگر متفاوت و معرف شخصیت طبقاتی صاحب جامه بود. روحانیان که آنان را آسرونان[1] āsrōnān می‌خواندند، جامه‌ای سپید می‌پوشیدند و مظهر آسمانی آنان هرمزد بود. جنگاوران یا ارتشتاران[2] جامه‌ای زنگارنگ که سرخ و ارغوانی در ترکیب آن سهم بسیار داشت، می‌پوشیدند و مظهر آسمانی آنان وای بود. واستریوشان[3]، که در دورهٔ ساسانیان بیشتر دهقانان سادهٔ روستاها را بدان نام خطاب می‌کردند، جامه‌ای نیلی یا کبود می‌پوشیدند و مظهر آسمانی ایشان سپهر بود. این واپسین نوع جامه، یعنی جامهٔ نیلی رنگ دهقانان، تا چند دهه پیش از این در ایران هنوز رواج داشت. روحانیان زردشتی نیز هنوز جامهٔ سپید بر تن دارند.

۳ـ والغونه یا والگونه به معنای سرخ است، مرکب از وال به معنای گل، گل سرخ و گونه به معنای

---

۱. اوستا: aθaurvan- , āθravan-
۲. اوستا: raθaē-štar-
۳. اوستا: vāstrya.fšuyant-

رنگ. در پارسی: «سرخیی که زنان بر روی مالند، غازه» (فرهنگ فارسی).

۴ـ اشاره است به جهان خلاء یا تهیگی که میان جهان روشنی هرمزد و جهان تاریکی اهریمن قرار دارد و پس از آمیختن دو نیرو با هم، آسمان در داخل تهیگی قرار می‌گیرد و وای هر دو نیرو را در خود تحمل می‌کند.

۵ـ درایران باستان برای انسان قائل به وجود تن و چند گونه نیروی مینوئی بودند. تن، اوستا: -tanū، همان وجود مادی انسان است. اما نیروهای مینوئی انسان بنا به اوستا[۱]، اهو[۲]، دئنا[۳]، بئوذه[۴]، اوروان[۵] و فَرَوَشی[۶] است.

اهو، در پهلوی: axw، نیروی زیست است. وظیفهٔ آن نگاهداری تن و تنظیم زیست طبیعی آن است. این نیرو با تن به هستی می آید و با آن نیز نابود می‌شود. دئنا، پهلوی: dēn، در اوستا معنای وجدان و دریافت روحانی انسان را دارد. این نیرو را آغاز و انجامی نیست و اهوره مزدا آن را در تن انسان می‌نهد تا او را از نیکوئی و زشتی کردار خویش آگاه سازد و نیکی را بستاید و بدی را نکوهش کند. اگر انسانی بر این نیروی درون دست یابد، هرگز به بدی دست نخواهد برد. پس از درگذشت انسان، در جهان دیگر، دین چون دختری زیبا و درخشان بر روان مرد پرهیزگار ظاهر خواهد شد و او را راهنما خواهد بود؛ بر مرد بدکردار نیز چون زنی پتیاره در خواهد آمد و کردار بد او را بر وی خواهد نمود.

سومین نیرو، بئوذه، پهلوی: bōy، نیروی درک و حس انسان است و حافظه، هوش و قوهٔ تمیز را اداره می‌کند. ظاهراً این نیرو نیز پس از مرگ زنده می ماند و به روان می پیوندد.

چهارمین نیرو، اوروان، پهلوی: ruwān، مسئول کردار انسان است و گزینش خوب و بد بر عهدهٔ او است. پس از مرگ، این نیرو است که پاداش بهشت یا پادافراه دوزخ را دریافت می‌دارد.

روان مرد پرهیزگار به فروشی او می‌پیوندد و در بهشت بسر می‌برد، ولی روان دوزخی ـ مرد به تنهائی در دوزخ رنج و ستم می‌بیند.

در ادبیات پهلوی به چند گونه روان بر می‌خوریم. در گزیده‌های زاداسپرم[۷] آمده است که انسان از سه مایه ترکیب شده است: تنی، جانی و روانی. جز تنی که آمد، جانی خود به سه بخش می‌شود که عبارت است از جان، بوی و فروهر. روانی نیز سه بخش دارد که عبارت است از روانِ اندرتن یا روانِ نگاهبان، روانِ بیرون از تن یا روانِ اندر راه و سوم روانی که به جهان مینوی است.

پنجمین نیرو، فروهر یا فروشی، پهلوی: frawahr، است. در اوستا و نیز معمولاً، در متنهای پهلوی سخن از فروشی مردم بدکردار نیست و تنها پرهیزگاران زن و مرد و دلاوران دارای فروشی هستند. این واژه ظاهراً از صورت فرضی -fra-vərəθra*[۸] آمده است. واژهٔ -vərəθra به معنای دفاع و ایستادگی است و با واژهٔ ایرانی میانه و نوِ گُرد به معنای دلیر و قهرمان خویشاوند است. علت این نامگذاری را باید

---

۱. یسنه ۲۶، بند ۴.
۲. -a-hū²
۳. -daēnā
۴. -baoδa
۵. -urvan
۶. -fravašay
۷. V.Z., ch. 29
۸. *W.R.Z., p. 44*

در وظائف دفاعی عمومی بر ضد اهریمن و اعمال دلاورانهٔ فروشی‌ها در دفاع از خویشان و نزدیکان دانست.

با توجه به وظائف متعددی که در زمینهٔ دفاعی، برکت بخشیدن و همکاری با هرمزد در امر نگاهداری جهان بر عهدهٔ فروشی‌ها است، می‌توان باور داشت که در مرحله‌ای بسیار کهن، اقوام ایرانی به فروشی به عنوان روان نیاگان می‌نگریسته‌اند و بعدها روان و فروهر از یکدیگر جدا گشته، دو چیز مستقل شدند (نک. اردای فروهر، بخش هشتم، ی دوم).

اما در تقسیماتی که در این متن آمده است، چهارمین بخش آئینه است و تنها توضیحی که برای آن می‌دهد این است که به خورشید پایه ایستد. آئینه. پهلوی: ewenag، در فارسی میانه به معنای نوع، گونه، سرشت و حالت است. از آنجا که انسان اصلی خورشیدی دارد، باید در اینجا سرشت خورشیدی انسان و طبیعت او منظور شده باشد (نک. ی سی و چهارم همین بخش؛ و نیز بخش بیستم). معنای معمول دیگری که از این واژه استنباط می‌شود، شکل است.

۶ـ اصطلاح جانش بباد رفت یا جان خود را بباد داد که در فارسی رایج است، از این اعتقاد کهن سرچشمه می‌گیرد.

۷ـ [بهمن] ☆ پهلوی: wahman، اوستا: -vahu.manah، برترین امشاسپند است. او در گاهان نیز همین مقام را دارد. او پسر هرمزد است (یسنه ۳۱، بند ۸؛ ۴۵، بند ۴). او کردار مردمان را در واپسین داوری می‌سنجد (یسنه ۴۸، بند ۸) و هرمزد ارزش مردمان را از طریق او درمی‌یابد (یسنه ۳۲، بند ۶). بهشت خانهٔ او است (یسنه ۳۰، بند ۱۰). زردشت از طریق او است که به نزد هرمزد بار می‌یابد.

در اوستای تازه نقش بهمن اندک‌تر از آن است که در گاهان دیده می‌شود. دشمن خاص او، اکه‌منه، اوستا: -aka.manah، است (یشت ۱۹، بند ۴۶) که از کماله دیوان است. بهمن راستکرداران پرهیزگار را به بهشت می‌پذیرد (وندیداد، بخش ۱۹، بند ۳۱). هرمزد از طریق او جهان را آفریده است (ویسپرد، بخش ۱۲، بند ۴). درمانهای هوم با خوشی بهمن همراه است (یسنه ۱۰، بند ۱۲).

در ادبیات پهلوی، بهمن نخستین آفریدهٔ هرمزد است. این بهمن است که زردشت را به هنگام زادن نگهبانی می‌کند و از آسیب دیوان رهائی می‌بخشد.

گمان بر آن است که بهمن درگاهانِ زردشت جانشین مهر، ایزد بزرگ آریائیان، شده است[۱].

۸ـ ماه، اوستا: -māh، علاوه بر آن که نام کرهٔ ماه است، نام ایزدی نیز هست. یشت هفتم اوستا در ستایش این ایزد است. براساس این یشت، ماه مسکن امشاسپندان است. در نسخهٔ پهلوی «ماه نیایش» آمده است که ماه از وجود بهمن ساخته شده و از ماه گوشورون پدید آمده است. در یشت سیزدهم (بندهای ۱۶ و ۵۷) آمده است که ماه نیز مانند خورشید و ستارگان راه خاص خویش را دارد و فروشی‌ها این راه را بدو نموده‌اند. او روان پرهیزگاران را به بهشت می‌برد (وندیداد هفت، بند ۵۲). در شایست نشایست آمده‌است‌که او به خواهندگان حاجت و نذرکنندگان یاری می‌رساند (فصل ۱۲، بندهای ۸ و ۹).

---

۱. F.I.R., p. 35

۹ـ [گوش]☆ پهلوی: gōš- urwan یا gōš ، اوستا: -gəuš-urvan- / gav-urvan ، ایزدی است حامی جهان حیوانی، نام او به معنای روان گاو است.

درگاهان گوشورون از بدکرداری دیو خشم و ستمهائی که بر گاو روا می‌دارند، می‌نالد (یسنه ۲۹، بند ۱). در اوستای تازه او نگهبان گله‌ها و رمه‌ها است و در ادبیات پهلوی روان گاو نخستین است و پرورش جهان با او است. در *روایت پهلوی*، در داستان گرشاسب، می‌بنیم که گوشورون به دفاع از گرشاسب برمی‌خیزد و نمی‌گذارد روان او به دوزخ رود (نک. بخش شانزدهم).

۱۰ـ [رام]☆ پهلوی: rām ، اوستا: -rāman ، به معنای آرامش، ایزدی است که در اوستا مستقل از «وای» یا ویو -vayu ، است. ولی در ادبیات پهلوی با او یکی شده است. او ایزد روز بیست‌ویکم هر ماه است. صفت او در اوستا «دارندهٔ چراگاه خوب» است. نام او بیشتر به همراه نام مهر می‌آید (یسنه ۱، بند ۳؛ یسنه ۲ ؛ بند ۳ ؛ یشت ۱۰، بند ۱۴۶).

۱۱ـ بنا بر بندهای ۸۵ و ۸۶ فروردین‌یشت می‌توان گمان داشت که ایزدان، آتش، آسمان، زمین، گیاه و چهارپایان و مردم فروهر دارند؛ ولی در ادبیات پهلوی معمولاً آسمان، زمین، گیاه و چارپایان مقدس یا پربرکت دارای مینو هستند.

۱۲ـ [اردیبهشت]☆ پهلوی: ardwahišt ، اوستا: -aša.vahišta . به معنای بهترین راستی و پرهیزگاری است.

اردیبهشت پس از بهمن و سپندمینو (یا هرمزد)، برترین امشاسپند است و درگاهان زردشت اهمیت بسیار دارد. آنان که یاران اردیبهشت اند بهترین پاداشها را دریافت خواهند داشت (یسنه ۴۹، بند ۹). هرمزد او را از نیروی خرد خویش آفریده است (یسنه ۳۱، بند ۷) و پدر او است (یسنه ۴۷، بند ۲). اردیبهشت نگهبان مرغزارها است و مردم پرهیزگار در مرغزارهای او و بهمن بسر می‌برند (یسنه ۳۳، بند ۳) و هرمزد به هنگام آفرینش به یاری او گیاهان را برویانید (یسنه ۴۸، بند ۶).

در اوستای تازه اردیبهشت زیباترین امشاسپند خوانده شده است (یشت ۱، بند ۲۲). آنچه را هرمزد توسط بهمن آفریده است، به یاری اردیبهشت افزایش خواهد داد (ویسپرد ۱۱، بند ۴). اردیبهشت دشمن دیو خشم است (یشت ۱۹، بند ۴۶). او از میان برندهٔ بیاری، مرگ، جادوگر و حشرات موذی یا خرفستران است (یشت ۳، بندهای ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷).

در ادبیات پهلوی هرمزد با او و بهمن مشورت می‌کند، اردیبهشت آتش را می‌پاید و دشمن او، اندر andar ، از کماله دیوان است.

۱۳ـ [آذر]☆ پهلوی: ādur ، اوستا: -ātar آتش هرمزدی است که بنا به گاهان زردشت، واپسین داوری به یاری او انجام خواهد یافت (یسنه ۳۶، بندهای ۲ و ۳). آذر پسر هرمزد است (یسنه ۲، بند ۱۲ و غیره). در اوستای تازه آذر سخت مورد ستایش قرار می‌گیرد و نیایش پنجم از آنِ او است. او حتی در گروه امشاسپندان جای می‌گیرد (یسنه ۱، بند ۲). آذر دشمن اژی‌دهاک (= ضحاک) است و بر او غلبه می‌یابد (یشت ۱۹، بندهای ۴۶ تا ۵۰).

در ادبیات پهلوی آذر به اتفاق اردیبهشت، دین و وای آن گروه از دیوانی را که فروباریدن باران را به تأخیر می‌افکند، از میان می‌برد[۱]. همان‌گونه که در داستان گرشاسب آمده است، آذر به دشمنی با این دلاور برمی‌خیزد و مخالف رفتن او به بهشت است.

۱۴- [سروش] ☆ پهلوی: srōš، اوستا: -sraoša، به معنای فرمانبرداری است. معمولاً سروش پرهیزگار خوانده می‌شود (پهلوی: srōš ahlāy).

او از ایزدان بزرگی است که بر نظم جهان مراقبت دارد، پیمان‌ها را می‌پاید و فرشتهٔ نگهبان خاص زردشتیان است.

درگاهان، سروش به اتفاق بهمن به سوی پرهیزگاران می‌آید و به هنگام پاداش یا پادافره دادن به همراه اشی (اوستا: -ašay) است. یشت یازدهم و یسنهٔ پنجاه و هفتم متعلق به سروش است. بنابراین نوشته‌ها، او نخستین آفریدهٔ هرمزد است که وی را می‌ستاید، برسم را پهن می‌کند و گاهان را می‌سراید (یسنه ۵۷، بندهای ۸، ۶، ۲). پس از رسیدن تاریکی، بینوایان را خانه‌ای استوار می‌سازد و با گرز خویش خشم را می‌کوبد (یسنه ۵۷، بند ۱۰)، و هر بار پس از پیروزی، به نزد امشاسپندان باز می‌گردد (یسنه ۵۷، بند ۱۲). او با سلاح آمادهٔ خویش، از هنگام آفرینش، همچنان بیخواب به نبرد با دیوان سرگرم بوده است. بخصوص به هنگام شب کوشش او بر این است که دیوان را به تاریکی براند (یسنه ۵۷، بندهای ۱۶، ۱۷، ۱۸).

او بر فراز البرز کاخی دارد با یکهزار ستون که بخودی خود روشن است و ستاره‌نشان (یسنه ۵۷، بند ۲۱). گردونهٔ او را در آسمان چهار اسب نر درخشان و تیزرو با سمهای زرین می‌رانند. هیچ موجودی از ایشان پیشی نمی‌گیرد، اما ایشان از همه پیشی می‌گیرند و بدین گونه است که او دشمنان خویش را به هر کجا که باشند دستگیر می‌کند (یسنه ۵۷، بندهای ۲۷، ۲۸، ۲۹). او هر شبانه روزی سه بار جهان را در می‌پیماید تا آفریدگان را نگهبانی کند (یسنه ۵۷، بندهای ۳۰ تا ۳۳). در یشت یازدهم آمده است که او بهترین حامی درماندگان است (بند ۳) و این او است که پیمان هرمزد و اهریمن را می‌پاید (بند ۱۴).

سروش در ادبیات پهلوی واپسین امشاسپند است و خشم که واپسین کماله‌دیو است، در برابر او قرار دارد. سروش وی را در پایان عمر دوازده هزارسالهٔ جهان از میان برمی‌دارد. او پیوسته بر دست راست مهر حرکت می‌کند و در واپسین داوری همکار او است؛ او حافظ آتش است و آتش بدو باز می‌گردد. چنین بنظر می‌رسد که بخشی از وظایف مهر به او تعلق یافته است.

۱۵- [بهرام] ☆ پهلوی: wahrām، اوستا: -vərəθraγna، به معنای پیروزی است و معنای واقعی آن کشندهٔ ورتره است. او یکی از مهمترین ایزدان زردشتی است و یشت چهاردهم از آن او است. او مسلح‌ترین ایزد است (بند ۱) که به چهرهٔ باد مردمان را فره، درمان و نیرو آورد (بند ۲). او بر دیوان پیروز می‌گردد (بند ۴). او ایزدی است که به شکل بادی تند، گاوی نر، اسبی سپید، شتری گُشن و گرازی و جوانی و به شکل مرغ وارغنه و دیگر موجودات درمی‌آید (بندهای ۷، ۹، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۲۵،

---

۱. F.I.R., p. 67

۲۷). به هنگام نبرد، نخستین سپاهی که او را برخواند پیروزی را بدست می‌آورد (بندهای ۴۳، ۴۴). اگر گوسپندی یک‌رنگ را برای او قربانی کنند، بر آن سرزمین دشمنی فرود نخواهد آمد (بندهای ۴۸، ۴۹، ۵۰). اما تبهکاران را از این عمل سودی نیست زیرا در پی چنین قربانی، همهٔ عذابها بر آنان فرود خواهد آمد (بندهای ۵۱ تا ۵۳).

بهرام در ادبیات پهلوی، با ستارهٔ مریخ برابر شده است و آتشِ‌بهرام به نام او است[۱].

۱۶ـ [نریوسنگ] ☆ پهلوی: nēryōsang، اوستا: -nairyō.sangha، فارسی دری: نرسه و نرسی. نریوسنگ شاید به معنای «جلوهٔ مرد» یا «جلوهٔ مردمان» باشد. او یکی از مهمترین پیام‌آوران هرمزد است (وندیداد ۱۹، بند ۳۴).

تئودوربرخونی[۲] افسانه‌ای را گزارش می‌دهد که بنا بر آن، هرمزد نرسه را چون مردی پانصدساله[۳] آفرید و او را برهنه در پس اهریمن قرار داد تا زنان با دیدن او دل در او بندند و او را از اهریمن بخواهند.

این افسانه چقدر شبیه است به این مطلب بندهش که چون اهریمن بر سر اغوای دخترش جهی، آمادهٔ تازش به جهان هرمزدی شد، از جهی خواست تا آنچه کام او است از وی بخواهد و هرمزد آن تن زشت اهریمن را چون مردی جوان و پانزده ساله بدو بنمود و جهی دل بدو بست[۴].

در اساطیر مانوی نیز این اسطورهٔ برخونی آمده است:

ایزدنریسف‌یزد (narēsaf yazad در متن‌های پارتی، برابر نریسه‌یزد narēsah yazad در متن‌های فارسی میانهٔ مانوی است) همین کار را انجام می‌دهد و خود را چون جوانی برهنه و زیبا به دیوان می‌نماید[۵].

این سه روایت باید اصلی واحد داشته باشند و به گمان نگارنده، اسطوره‌ای که نرسه یا نریوسنگ را در پس اهریمن قرار می‌دهد کهنه‌تر از اسطوره‌ای است که در آن اهریمن به شکل مرد پانزده‌ساله‌ای در می‌آید.

۱۷ـ [شهریور] ☆ پهلوی: šahrēwar، اوستا: -xšaθra.vairya، به معنای شهریاری دلخواه است. درگاهان، هرمزد انجامین پاداش و پادافراه را از طریق او به مردمان می‌دهد (یسنه ۴۵، بند ۷) و این ممکن است اشاره به فلز گداخته‌ای باشد که در پایان زمان بر زمین جاری خواهد شد و مردم باید از آن گذر کنند؛ زیرا شهریور امشاسپند نگهبان فلزات است (یشت ۱۰، بند ۱۲۵).

۱۸ـ [خور] ☆ پهلوی: xwar، اوستا: -hvar، فارسی: هور، خور یا خورشید، ایزدی است که یشت ششم دربارهٔ او است. هور یا خور است که زمین و آنچه را در او است پاکیزه می‌دارد و اگر او نبود، دیوان جهان را می‌آلودند و ویران می‌کردند. هر که او را بستاید هرمزد را ستوده است. او زیباترین پیکر را در میان آفریدگان هرمزد دارد (یسنه ۳۶، بند ۶) و چشم او است (یسنه ۱، بند ۱۱). دیوان تنها هنگامی

---

۱. نک. ی سی و چهارم، بخش سوم.
۲. Theoder bar khoni، به نقل از F.I.R., p. 153
۳. در M.M. به جای پانصد، پانزده آمده که ارجح است (نک. M.M., p. 57).
۴. نک. بخش پنجم.
۵. M.M. p. 56

دست بکار می‌برند که او غروب کرده باشد (یشت ۴، بند ۸).

۱۹ـ [مهر] ☆ پهلوی: mihr، اوستا: -miθra، از ایزدان کهن هند و ایرانی است که در اوستای تازه از اهمیت بزرگی برخوردار می‌شود و به محور قدرت در جهان خدایان تبدیل می‌گردد. یشت دهم اوستا از آن او است.

مهر در اصل ایزدی است شریک در فرمانروائی جهان، برکت‌بخشنده و حامی پیمان. سپس در اثر تحولاتِ اجتماعی، این ایزد در جامعهٔ ایرانی تبدیل به ایزد همهٔ طبقات می‌گردد و در کنار وظائف برکت‌بخشی خویش، حمایت او از پیمان توسعه می‌یابد و وظائف جنگی بسیاری نیز بر عهدهٔ وی گذاشته می‌شود و در نتیجه، مهر تبدیل به ایزدی می‌شود که حامی هرسه طبقهٔ سنتی جامعه است[۱].

۲۰ـ [آسمان] ☆ پهلوی : asmān، اوستا: -asan و -asman، از خدایان کم‌اهمیت اوستائی است (یسنه ۱، بند ۱۶؛ یسنه ۳، بند ۱۸).

در ادبیات پهلوی یکی مینوی آسمان و دیگری خود آسمان است که چون سپری یا زرهی فلزین بر تن مینوی آسمان است.

واژهٔ آسمان به معنای سنگ است و ظاهراً در اعصار باستان گمان می‌کردند آسمان سنگی یک پارچه است که بر فراز زمین قرار گرفته است. آسمان ایزد روز بیست و هفتم هر ماه است و ثروت می‌بخشد. در نبرد با اهریمن وظیفهٔ دشوار زندانی ساختن اهریمن و دیوان را دارد و آگاهی پرهیزگاران، سواره و نیزه در دست، در بیرون آسمان ایستاده است تا به آسمان در نبرد با اهریمن یاری رساند (نک. بخش دوم، ی سوم).

۲۱ـ انغران یا انغرِ روشن، پهلوی: anaγr، اوستا: -an-aγra- raočah، به معنای «روشنی بی‌آغاز» یا به گمانی «روشنی بی‌حرکت» است. انغر روشن برترین بهشت یا جهان روشن هرمزد است. انغر روشن بخشاینده و درخشان است و ایزد واپسین روز هر ماه است (روز سی‌ام).

۲۲ـ [سوگ] ☆ پهلوی : sōg، اوستا: -saokā. در ادبیات دینی ایران ظاهراً دو ایزد سوگ موجود بوده است: یکی ایزد سوگ، الههای که خواسته و سود می‌بخشد و بیشتر برمی‌آید که این ایزد با سپهر و ایزدان سماوی همکار باشد، و دیگری که در ارتباط با هرمزد، مهر، باد و فره می‌آید، ایزدی است نیز سماوی که برابر با -śoká سنسکریت است به معنای درخشان. در اوستا این نام بصورت -ātrə.saoka ظاهر می‌شود.

۲۳ـ [اردویسور اناهید] ☆ پهلوی : ardwīsūrā، اوستا: -arədvī- surā. اردوی نام رودی است افسانه‌ای. سورا به معنای نیرومند است که صفت اردوی است و اغلب با صفتی دیگر همراه است و آن -anāhītā است به معنای پاکیزه که در پهلوی anāhīd و در پارسی ناهید می‌شود. اردوی خود ظاهراً به معنای پربرکت و حاصلخیز است[۲].

در واقع، اردویسور اناهید الهه و مظهر آبها است که پیوسته در نزد ایرانیان مقدس بوده است. یسنه

---

۱. نک. پارهٔ دوم این کتاب.

۲. گِری آن را بزرگ و عظیم معنا می‌کند (F.I.R., p. 55).

۶۵ و یشت پنجم دربارهٔ او و آبها است و وجود او بنا به این یسنه و یشت، در امر زادن مردمان مؤثر است (بند ۲).

هرمزد او را می‌ستاید؛ هوشنگ، جم، اژی‌دهاک (= ضحاک)، فریدون، گرشاسب، افراسیاب و کاوس و دیگران برای او قربانی می‌کنند و از او برآوردن نیازهای خود را می‌خواهند (یشت ۵، از بند ۱۷ تا ۴۷).

او زنی نیرومند، سپید، زیبا و خوش‌اندام است. با کفشهائی زرین و کمربندی بر میان وجبه‌ای پربها، پرچین و زرین در بر (یشت ۵، بندهای ۷، ۶۴، ۱۲۶). او برسم در دست، گوشواره‌ای زرین بر گوش و تاجی با یکصد گوهر بر سر دارد (یشت ۵، بندهای ۱۲۷، ۱۲۸). او در میان ستارگان بسر می‌برد (یشت ۵، بند ۸۸) و گردونهٔ او را چهار اسب نر می‌برند (یشت ۵، بندهای ۱۱ و ۱۳) که باد، باران، ابر و تگرگ اند (یشت ۵، بند ۱۲۰). برای پیروزی بر دیوان و دشمنان باید از او یاری خواست (یشت ۵، بندهای ۲۳، ۲۶، ۴۶، ۵۰).

به احتمال قوی آئین پرستش ناهید زیر تأثیر آئین پرستش ایشتر قرار داشته است. ناهید و مهر دو ایزدی هستند که از دورهٔ دوم شاهنشاهی هخامنشیان قدرتی روزافزون می‌یابند و مظهر نیروهای سه گانهٔ روحانی، ارتشتاری و تولید (= واستریوشان و هوتخشان) می‌گردند[۱].

۲۴- [هوم] ☆ پهلوی : hōm ، اوستا: -haoma ، از او درگاهان یادی نشده است. در اوستای تازه، در یسنهٔ نهم، دهم و یازدهم از او ستایش شده است. او دشمنان را دور می‌دارد (یسنه ۹، بند ۲۴). او از آنِ پرهیزگاران است و نه از آنِ دروندان (یسنه ۱۰، بند ۱۶). او درمان بخش است (یسنه ۱۰، بندهای ۹ و ۷). از او نوشابه‌ای می‌سازند که مستی نمی‌آورد ولی شادی می‌بخشد (یسنه ۱۰، بند ۸ و ۱۳). این او است که دین را چون کمربندی ستاره‌نشان به هرمزد داد (یسنه ۹، بند ۲۶). او بر البرز کوه می‌روید (یسنه ۱۰). در فرشکرد بی‌مرگی را از او می‌آرایند و سَرورِ گیاهان است (بندهش، ص ۱۱۶، س ۶ و ۵). هوم در شاهنامهٔ فردوسی به صورت پیرمردی عابد و روحانی درآمده است که افراسیاب تورانی را در حین گریز دستگیر می‌کند[۲].

۲۵- [بُرز ایزد] ☆ پهلوی : borz yazad ، اوستا: -apam napāt ، ایزد آبها است. نام او در اوستا به معنای فرزند آبها است. این او است که آبها را بخش می‌کند (یشت ۸، بند ۳۴). او نیرومند و بلند قامت است و دارای اسب تندرو است. او مانند هرمزد و مهر لقب اهوره (= سَرور) دارد و مانند امشاسپندان درخشان است. در نامه‌های پهلوی بلند قامتی او (borz =) نام خاص او گشته و ایزد بلند [قامت] نامیده شده است. درودها نیز نام او بصورت -apam napāt ظاهر می‌شود که خدای آبها است[۳]. در پهلوی آبان هم خوانده می‌شود.

۲۶- [دَهمان آفرین] ☆ پهلوی : dahmān āfrīn ، اوستا: -dahma āfritay ، به معنای «دعای مرد متقی» است.

---

۱. نک. پارهٔ دوم این کتاب.
۲. **شاهنامه**. مجلد پنجم، ص ۱۳۸۶.
۳. *V.M.*, pp. 69-71

۲۷ـ [سپندارمذ] ☆ پهلوی : spandarmad ، اوستا: -ārmatay-/ārmaiti ، به معنای اندیشه و فداکاری است و سپند به معنای مقدس یا برکت‌بخشنده صفت او است. او پنجمین امشاسپند است. درگاهان از او چون پرورش‌دهندهٔ آفریدگان یاد می‌شود (یسنهٔ ۴۶، بند ۱۲) و مردم از طریق او است که تقدس می‌یابند (یسنه ۵۱، بند ۲۱). او دختر هرمزد است (یسنه ۴۵، بند ۴) و به او متعلق است (یسنه ۳۱، بند ۹). در یسنهٔ ۴۷، بند ۳، سپندمینو وی را می‌آفریند تا به رمه‌ها مرغزار دهد.

در اوستای تازه او یکهزار، ده هزار داروی درمان‌بخش دارد (یشت ۱، بند ۲۷) و نام او اغلب مترادف نام زمین است (وندیداد ۲، بندهای ۱۰ و ۱۸).

درودا‌ها -arāmati آمده است که بعضی آن را با زمین یکی دانسته‌اند[۱]. مولتن بر این گمان است که این نام در اصل -arā.mātā* بوده است، به معنای مادر زمین. ا.ج. گِری گمان می‌کند که در اساطیر کهن ایرانی ارمتی همسر و نه دختر خدای آسمان بوده است که برابر آن در وداها -dyāvā pṛthvī است و سپس چون هرمزد خدای بزرگ شده است، این اسطوره در ادبیات بعد از زردشت بصورت دختر هرمزد درآمده است[۲]. (نک. ی ۳۸ همین بخش).

۲۸ـ آبان همان برزیزد است (نک. ی ۲۵ همین بخش).

۲۹ـ [دین] ☆ پهلوی : dēn ، اوستا: -daēnā ، به معنای دین، دختر هرمزد است و مادر او زمین است (یشت ۱۷، بند ۱۵ و ۱۶) و آسودگی زنان را می‌پاید (یسنه ۱۳، بند ۱).

گری با استدلالی که می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که دین به معنای درخشان است و در دورهٔ پیش از زردشت در نزد ایرانیان الههٔ آسمان بوده است که برابر خدای آسمان قرار می‌گرفته[۳].

۳۰ـ [ارد] ☆ پهلوی : ard ، اوستا: -ašay ، به معنای سهم، بخش و پاداش است.

این ارد است که پاداش می‌بخشد (یسنه ۴۳، بند ۱۲) و سروش به اتفاق او پاداش و پادافراه می‌دهد (یسنه ۴۳، بند ۱۲). یشت هفدهم از آنِ او است. او دختر هرمزد و سپندارمذ است (یشت ۱۷، بند ۱۶). او خرد و خواسته می‌بخشد (یسنه ۱۷، بند ۶ و ۲). او برگردونه‌ای سوار است (یشت ۱۷، بند ۱). او پیروزی می‌دهد (یشت ۱۹، بند ۵۴). نک. ی سی و دوم همین بخش.

۳۱ـ [ماراسپند] ☆ پهلوی : māraspand ، اوستا: -maθra با صفت ـ spənta ، به معنای سخن و افسون مقدس است. از او در ادبیات پهلوی با نام مانسَرپاک نیز یاد می‌شود. این نام نخست در اوستای تازه دیده می‌شود (یسنه ۱ و ۲ و ۳؛ یشت یازدهم). او روان سپید، درخشان و تابندهٔ هرمزد است (یشت ۱۳، بند ۸۱). او نیروی پاسداری کننده‌ای دارد (یشت ۴، بند ۴). او در برابر دیوان سخت نیرومند است (یشت ۱۱، بند ۳) و هرمزد او را برای مقابله با ۹۹,۹۹۹ بیماری اهرین‌آفریده بکار می‌برد (وندیداد ۲۲، بندهای ۲ و ۶). او پیام‌آور هرمزد است (یشت ۱۳، بند ۱۴۶).

۳۲ـ [اَرشِشْوَنگ] ☆ پهلوی : ašišwang ، اوستا: -ašay ، با صفت -vanghav به معنای اشی نیکو

---

۱. F.I.R., p. 50 ۲. همان.

۳. همان، pp. 72-3

است و همان اشی است (نک. ی ۳۰ همین بخش).

۳۳ـ [خرداد]☆ پهلوی : hordād ، اوستا: - haurvatāt ، به معنای تمامیت و کمال است. او پنجمین امشاسپند و نگهبان آبها است.

درگاهان، خرداد پیوسته با امرداد می‌آید و در اوستای تازه این دو امشاسپند و آب و گیاه مترادف اند (یسنه ۳، بندهای ۱ و ۲۰؛ یسنه ۴، بندهای ۱ و ۳). آنها بر تشنگی و گرسنگی چیره می‌شوند (یشت ۱۹، بند ۹۶).

۳۴ـ فروردین جمع فرورد است. فرورد fraward تلفظ جنوبی واژهٔ فروشی -frawašī است (نک. ی پنجم همین بخش).

۳۵ـ [امرداد]☆ پهلوی : amurdād ، اوستا: -amərətāt ، به معنای بی‌مرگی است. او ششمین امشاسپند و نگهبان گیاهان و خوردنی‌ها است.

۳۶ـ [رشن]☆ پهلوی : rašn ، اوستا: -rašnav ، به معنای تقوی یا درخشش (؟)، پسر هرمزد و سپندارمذ است (یشت ۱۷، بند ۱۶). او به همراهی بهرام و مهر به میان سپاهیانی که با یکدیگر در نبرد اند، می‌رود و پیروزی را به آن که راست کردار است می‌دهد (یشت ۱۴، بند ۴۷). یشت دوازدهم از آنِ او است. او بی‌گناهان را یاری می‌دهد و دزدان را از میان می‌برد (یشت ۱۲، بند ۷–۸). او در همهٔ زمین‌ها و آسمانها هست (یشت ۱۲، بند ۹ تا ۳۷).

۳۷ـ [اشتاد]☆ پهلوی : aštād ، اوستا: -arštāt ، به معنای راستی و درستی است. او الههٔ راستی و درستی است.

۳۸ـ [زامیاد]☆ پهلوی : zāmyād ، اوستا: -zam ، مینوی زمین، و سپندارمذ الههٔ آن است (وندیداد ۲، بندهای ۱۰ و ۱۸). نک. ی ۲۷ همین بخش. (نیز نک. بخش یازدهم، زامیاد).

۳۹ـ دربارهٔ چینودپل نگاه کنید به بخش بیست‌ودوم: دربارهٔ چینودپل و روان درگذشتگان.

۴۰ـ پهلوی: [هاون]☆ hāwan ، اوستا: -hāvanay ، ایزد نخستین گاه از پنج گاه روز.

۴۱ـ پهلوی: [رپتون / ربیهوین]☆ rabihwin ، اوستا: -rapiθwina ، ایـزد دومـین‌گاه روز، ایـزد نیمروز.

۴۲ـ فارسی: ایوار (ēwār) ، پهلوی: ēbārag ، غروب را گویند.

۴۳ـ [اوزیرین]☆ پهلوی: uzērin ، اوستا: -uzayeirina ، ایزد سومین گاه روز، ایزد غروب.

۴۴ـ پهلوی: abādyāwan ، گاه چهارم روز، از هنگام غروب تا نیمه شب.

۴۵ـ پهلوی: [ایوی سروسریم]☆ ēbsrūsrim ، اوستا: -aiwi.srūθrima ایزد چهارمین گاه روز.

۴۶ـ پهلوی: [اُشهین]☆ ušahin ، اوستا: -ušahina ،گاه‌پنجم، واپسین گاه روز، از نیمه شب تا پگاه.

۴۷ـ یَزِش به معنای نیایش و ستایش ایزدان است و این امر در دین زردشتی خود مینوئی یا ایزدی دارد.

۴۸ـ [بوی]☆ پهلوی : bōy ، فارسی: بوی، به معنای آگاهی (نک. ی پنجم همین بخش: بئوذه).

تازش اهریمن برآفرینش

[اهریمن با آگاهی یافتن از شکست فرجامین خویش از مرد پرهیزگار، سه‌هزار سال به مدهوشی افتاد تا آن که دخترش، جهی، او را دل داد و به جنبش درآورد. پس با همه دیـوان خـویش، از ژرفای تاریکی بیکران، به آفرینش زیبا و متعالی هرمزد تاخت برد؛ چون ماری به آسمان زیرین زمین جست، به روز هرمزد از ماه فروردین. چونان مگسی در تازش بر آسمان و زمین و آب و آتش و گیاه و گاو و کیومرث، نخستین مرد، سیاهی و گزندگی و بدمزگی و دود و زهر و مرگ آورد و بر آنان درد نهاد. هریک، با همه رنجوری خود، برای پاسخگوئی پـتیاره آمـاده شـدند. هرمزد رنج گاو و مرد را به هنگام در تاختن دروج سَبُکی داد و کیومرث را به خواب بُرد. یکهزار دیو، به تأثیر اختران نیک، تا سی سال از کشتن او بازماندند. کیومرث به هنگام بیدار شـدن از خواب هرمزدی جهان را در چرخش و حرکت و سرشار از غوغای دیوان و گزندگان زهرآگین و زیانگر یافت و به شگفت آمد، زیرا که پیش از در آمدن اهریمن همیشه نیمروز بود و آسـمان گردش نداشت. روان گاو نخستین گرزش‌کنان تا به خورشیدپایه رفت تا فروهر زرتشت را دید و چون دریافت که او پرهیز گیتی را خواهد داشت، خرسندی یافت و به پرورش دام همداستان شد]. ☆

بخش پنجم *

تازش اهریمن برآفرینش

در دین گوید که اهریمن هنگامی که ازکارافتادگی خویش و همهٔ دیوان را از مرد پرهیزگار دید، سست ** شد و سه هزار سال به سستی فرو افتاد. در آن سستی دیوانِ کماله جدا جدا گفتند که «برخیز پدر ما! زیرا ما [در گیتی] آن گونه کارزار کنیم که هرمزد و امشاسپندان را از آن تنگی و بدی [رسد]». ایشان جدا جدا بدکرداری خویش را به تفصیل برشمردند، آن اهریمن تبهکار آرام نیافت و به سبب بیم از مرد پرهیزگار، از آن سستی برنخاست تا آن که جَهی [1] تبهکار، در پایان سه‌هزار سال، آمد، گفت که «برخیز پدر ما! زیرا من در آن کارزار چندان درد بر مرد پرهیزگار و گاو ورزا هِلَم که، به سبب کردار من، زندگی نباید. فرهٔ ایشان را بدزدم، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همه آفرینش هرمزدآفریده را بیازارم». او آن بدکرداری را چنان به تفصیل برشمرد که اهریمن آرامش یافت، از آن سستی فراز جست، سرِجهی را ببوسید. این پلیدی که دشتانش [2] خوانند، بر جهی آشکار شد. اهریمن به جهی گفت که «تو را چه آرزو باشد، بخواه تا تو را دهم». آنگاه هرمزد به خردِ همه‌آگاه دانست که بدان زمان آنچه را جهی خواهد، اهریمن تواند داد. هرمزد برای صلاح، آن تنِ زشتِ شبیهِ وزغِ اهریمن را چون مرد جوانِ پانزده ساله‌ای به جهی نشان داد. جهی بدو دل بست و جهی به اهریمن گفت که: «مرد کامگی را به

---

* بندهش، از ص ۳۹ تا ۴۷.

** [پهلوی: stard، به معنای «سست، ازکارافتاده و گیج، مدهوش» است و stardīh از آن می‌آید]. ☆

من ده تا به سالاری او در خانه بنشینم». اهریمن گفت که «[از این پس] به تو نگویم چیزی بخواه، زیرا تنها بی‌سود و بد را می‌توانی خواستن».

سپری شد آن زمان، زیرا اگر [هم] می‌خواست، [دیگر] نمی‌توانست بدهد[۳]. پس اهریمن با همه نیروهای دیوی به مقابلهٔ روشنان برخاست، آن آسمانی را دید که [بیشتر] به او به مینوئی نشان داده [شده بود، بدان گاه] که [هنوز] به صورت مادی آفریده نشده بود. به رشک‌کامگی بتاخت، آسمان را که به ستاره‌پایه ایستاده [بود]، به تهیگی فرو کشید[۴]، [همان تهیگی] که در آغاز نوشتم که میان بنهٔ روشنان و تاریکان بود. [او آن تاریکی را که با خود داشت در آسمان آورد و آسمان را] آن گونه [به تاریکی بیامیخت[۵]] که در بالای ستاره‌پایه، از درون آسمان، [تاریکی] تا یک‌سوم بایستاد. او چون ماری به آسمان زیر این زمین بجست، [آن را] تباه کرد، بشکست*. ماه فروردین، روز هرمزد[۶]، [به هنگام] نیمروز در تاخت. آسمان آن گونه از او بترسید که گوسپند از گرگ.

پس، بر آب آمد که گفتم که زیر این زمین قرار داشت. او سپس، میانهٔ زمین را بسفت و درآمد؛ پس، بر گیاه آمد، پس، بر گاو و کیومرث آمد. پس، بر آتش برآمد. چون مگسی بر همهٔ آفرینش بتاخت. جهان را به نیمروز چنان سخت تیره بکرد چونان شب تیره. آسمان زیر و بالای زمین را تاریکی بگرفت. مینوی آسمان به اهریمن گفت که «[تا] واپسین زمان باید نگهبانی کنم که ترا بنگذارم [بیرون شدن]».

او بر آب بدمزگی را فراز برد. مینوی آب گفت که «پاداش بهمن و اردیبهشت و شهریور را چه کس ایدون به من رساند، زیرا اکنون که پتیاره آمد[ه است] آن مزد کجا است؟»

او خرفستران را بر زمین هشت. خرفستران گزنده و زهرآگین چون اژدها، مار و کژدم و چلپاسه، سنگ‌پشت و وزغ آن گونه از او تنومند پدید آمدند، که از [زیادی] خرفستران [به اندازهٔ] تیغ سوزنی [جای بر] زمین باز نماند.

زمین گفت که «آن کینه‌توزان را بدین آفرینشی که کردند، کین من خواهد رسید».

او بر گیاه زهر چنان فراز برد [که] در زمان بخشکید. مینوی گیاه گفت که «به سبب آن بزرگوار (= زردشت؟) هرمزد گیاه را خواهد رویانید».

---

* [نک. ترجمه بندهش، ص ۵۲ و ص ۱۶۶، ی ۵]. ☆

او آز و نیاز و سیج* و درد و بیماری و هوس و بوشاسپ را[۷] بر [تن] گاو و کیومرث فراز هِشت. پیش از آمدن بر گاو، هرمزد مَنگِ درمان‌بخش را که بَنگ نیز خوانند، برای خوردن به گاو داد و پیش چشم [وی] بمالید تا او را از نابودی و بزه گزند و ناآرامی کم باشد. در زمان، نزار و بیمار شد و شیر [او] برفت، درگذشت. گاو گفت که [به سبب] کنش ایشان، آن آفرینش گوسفندان را کار برترین دستور است».

پیش از آمدن بر کیومرث، هرمزد خواب را بر کیومرث فراز برد، چندان که بیتی بخوانند. زیرا هرمزد آن خواب را چون تنِ مردِ پانزده ساله‌ای روشن و بلند آفرید[۸]. چون کیومرث از خواب بیدار شد، جهان را چون شب تاریک دید. زمین از تازش خرفستران چنان [گشته بود که بر آن] تیغ سوزنی [جای] باز نمانده بود. سپهر به گردش و خورشید و ماه به حرکت ایستادند. جهان از غریدن دیوانِ مَزَنی[۹] و نبرد با اختران پرطنین شد.

اهریمن اندیشید که همهٔ آفریدگان هرمزد را از کار افکندم جز کیومرث. اَستُویهاد[۱۰] را با یکهزار دیو مرگ‌آور به کیومرث فراز هِشت. ایشان به سبب تقدیر[ی که رفته بود]، امکان کُشتن نیافتند. چنین گوید که به آغاز آفرینش، هنگامی که اهریمن به پتیارگی آمد، زمان زندگی و خدایگانیِ کیومرث به سی سال بریده شد. چنان که پس از آمدن پتیاره، سی سال زیست. کیومرث گفت که «اکنون که اهریمن آمد و مردم از تخمه من شوند، اگر کارکرفه کنند، این بهترین چیز است».

پس بر آتش آمد. دود و تیرگی را بدو در آمیخت. هفت اباختر با بسیاری دیوانِ همکار [برای] نبرد با اختران به سپهر آمیختند. او همهٔ آفرینش را چنان بیالود که از آتش همه جا دود برخاست و نیز به جایگاه اَبَر گَران[۱۱] بیامیخت. ایزدان مینوی با اهریمن و همهٔ دیوان نود شبانه‌روز جنگیدند و در گیتی هم‌نبرد بودند، تا ایشان را به ستوه آوردند و به دوزخ افکندند و باروی آسمان را ساختند تا پتیاره نتواند بدان آمیخت.

دوزخ در میانهٔ زمین، آنجا است که اهریمن زمین را سُفت و بدان در تاخت. چنین است که [از آن پس] زیر و زِبَر همه چیز گیتی بر گَردِ دو بُن، نبردِ [دو] دشمن و

---

* [سیج یعنی «خطر، نابودی، زوال و مایهٔ هلاکت» نک. بخش ششم؛ ی ۲۲، نیز ترجمه بندهش، ص ۱۶۶، ی ۱۱]. ☆

آمیختگیِ فراز و فرود پدیدار شد.

این را نیز گوید که چون گاوِ یکتاآفریده درگذشت، بر دست راست افتاد، کیومرث پس از آن که درگذشت، بر دست چپ [۱۲]. گوشورون که روانِ گاوِ یکتاآفریده است، از تن گاو بیرون آمد، پیش گاو بایستاد، چونان یکهزار مرد که به یکبار بانگ کنند، به هرمزد گله کرد که «تو سالاریِ آفریدگان را به که هِشتی که زمین را لرزه در افتاد، گیاه خشک و آب آزرده شد؟ کجا است آن مرد که گفتی می‌آفرینم تا پرهیز بگوید؟[۱۳]»

هرمزد گفت که «بیماری، گوشورون! از آن اهریمن بیمار گشته‌ای و کین دیوان را [بر خود] هموار کرده‌ای. اگر آن مرد را در این زمان می‌شد آفرید، این ستمگریِ اهریمن نمی‌بود[۱۴].» گوشورون به همان آئین به ستاره‌پایه فرازرفت و گله کرد و فراز[تر] تا ماه‌پایه به همان آئین گِله کرد، تا خورشید پایه [نیز] به همان آئین گِله کرد. سپس، [هرمزد] فروهر زردشت را [بدو] بنمود که «بدهم به گیتی کسی را که پرهیز بگوید». گوشورون خرسند شد و پذیرفت که «دام را بپرورم»، [یعنی] که در [بارهٔ] آفرینشِ دوبارهٔ چهارپا به جهان همداستان شد.

یادداشت‌های بخش پنجم

۱ـ [جهی] ☆ پهلوی: jeh، اوستا: -jahī، به معنای روسپی، نام دختر اهریمن است. او نه تنها انگیزانندهٔ اهریمن به تازش بر جهان هرمزدی است، بلکه فریبنده و اغواگر مردان نیز هست و بنا به اساطیر زردشتی زنان از او پدید آمده‌اند[۱].

۲ـ پهلوی: [دشتان] ☆ daštān، حیض و حائضه. در اینجا مراد معنای نخستین است.

۳ـ نک. ی ۱۶، بخش ۴.

۴ـ پیش از تازش اهریمن، آسمان چون سپری آفریده شده بود تا اهریمن نتواند به هنگام تازش، به درون جهان روشنی راه یابد. بخشی از نیمهٔ زیرین آسمان، بدین منظور، از مرز جهانِ روشنی بیرون بود و در جهان تهیگی (خلاء) قرار داشت. در اینجا نویسنده می‌خواهد بگوید که تا به کجا این بخش از آسمان

۱. [ترجمه بندهش، ص ۸۳] ☆.

در جهان تهیگی قرار داشت و توضیح می‌دهد: تا آنجا که در این زمان ستاره‌پایه قرار دارد و سپس اهریمن آن را فروتر کشید، بطوری که اکثر نیمهٔ زِبَرین آسمان و همهٔ نیمهٔ زیرین آن در تهیگی قرار گرفت.

۵ـ دو بخشی که در میان ابروها اضافه شده به نقل از گزیده‌های زاداسپرم است. نک. ص ۹، بند ۳۳ .V.Z.

۶ـ روز هرمزد نخستین روز هر ماه است.

۷ـ [بوشاسپ]☆ پهلوی : būšāsp ، اوستا: -būšyastā ، ظاهراً معنای «آنچه پیش آمدنی است» دارد. هنگامی که خروس در سحرگاه می‌خواند، بوشاسپ می‌کوشد که همهٔ جهان را در خواب نگهدارد و پرهیزگاران را از ورزیدنِ اندیشه* ، گفتار و کردار نیک باز دارد و به کار بد انگیزد (وندیداد ۱۸، بند ۱۵ تا ۱۷ و ۲۳ تا ۲۵).

۸ـ اگر به یادداشت سی و چهارم بخش سوم توجه شود و ارتباط جوان پانزده‌سالهٔ درخشان با چشمهای روشن، بلندبالا و بسیار نیرومند با باد تند پذیرفته شود، می‌توان گمان برد که مرد پانزده‌سالهٔ روشن و بلند بالا، با صفاتی بیشتر یا کمتر، مظهر باد و نفخه‌ای آسمانی باشد که اهوره‌مزدا در هر کس که بخواهد، به هر مقصود، می‌دمد. این نفخه معمولاً نیروبخش و یاری‌دهنده است، همانطور که در جوامع ابتدائی بشر، جوان پانزده ساله با تشرف به جرگهٔ مردان، بدان نیرو می‌بخشید و عظیم یاری می‌داد (نک. ی ۱، بخش دوم).

۹ـ [دیوان مزنی]☆ پهلوی : mazan ، اوستا: -mazan ، به معنای عظیم، لقب گروهی از دیوان عظیم الجثه است. mazandar ، صفت تفضیلی است و لقب همان گروه از دیوان است. در نامهٔ دینکرد دربارهٔ قد و بالای مزندران یا مزنان چنین آمده است:

«ایشان را بلندی [چنان] است که دریای فراخکرد تا میان ران [رسد] و باشد که تا ناف؛ و آنجا که ژرف‌ترین جای است تا دهان آید[۱].»

۱۰ـ [استویهاد]☆ پهلوی : astwihād ، اوستا: -astō.vidātav ، به معنای «زوال تن»، دیو مرگ است.

در امان ماندن از او و دیو خشم به یاری سروش و مهر ممکن است (یسنه ۵۷، بند ۲۵ و یشت ۱۰، بند ۹۳). او زندگی را از میان می‌برد (وندیداد ۵، بندهای ۸ و ۹). او با وایِ بدتر یکی دانسته شده است. می‌دانیم که میان جهان هرمزد و اهریمن را خلاء یا تهیگی فاصل است. در ادبیات اوستائیِ تازه و پهلوی این جهان تهی خود به دو قسمت تقسیم گشته است که بر بخش زِبَرین آن «وایِ به» و بر بخش زیرین آن «وایِ بدتر» فرمان می‌رانند.

۱۱ـ [ابرگران]☆ پهلوی : abagarān ، اوستا: -uparō.kairya ، کارگزارانی در مقام اعلی، صفت ایزدان.

---

* [اصل: «پندار»، اما زیر واژهٔ «پندار» خط موجدار کشیده و در حاشیه نشانهٔ ضربدر آورده شده است. ظاهراً منظور آوردن واژهٔ «اندیشه» به جای آن است].☆

۱. د. مدن، ص ۸۱۲، س ۲۲ تا ص ۸۱۳، س ۲.

۱۲ـ اسطورهٔ فرو افتادن کیومرث بر دست چپ و گاو بر دست راست، ظاهراً شکل ویران‌شدهٔ اسطوره‌ای است که بنابر آن کیومرث از دست چپ و گاو از دست راست هرمزد آفریده شدند. دست کم، باید باور داشت که اسطورهٔ نخستین به نحوی در ارتباط با اسطورهٔ دوم است[1].

۱۳ـ پرهیز گفتن عبارت است از خواندن کلام مقدس، کلامی که بر زبان آوردنش دیوان را می‌رماند. مقصود اوستا است.

۱۴ـ منظور زردشت است.

۱. نک. بخش دهم، و نیز ی سیزدهم، بخش دوم.

دربارهٔ دشمنی دو مینو

[آفرینش هرمزد و اهریمن در تقابل و پذیرهٔ یکدیگر است و برای ضدّیت با هریک از آفریدگانِ روشنِ نیک، پتیاره و همیستار و حریفی از اهریمنان هست: هم‌چنان که هفت کماله‌دیو در برابر هفت امشاسپندان خلقت یافته‌اند، هر مینوی هرمزدی هم مبارزی از دیـوان دارد و بـرای هـر پدیدهٔ نیک جهانی هماوردی زشت و پلید در سپاه اهریمن خلقت یافته است. نه تنها جانوران و صفات مردم و معانی و مفاهیم و اوقات و حوادث طبیعی درگیر این تقابل و تضادّ‌انـد، بـلکه اجرام سماوی و ابر و تندر و باران نیز در این نبرد کیهانی نقشی پذیرفته‌اند. حرکت و گـردش روشنان بر آفات و تأثیر دیوان و جادوان می‌افزاید یا از آن می‌کاهد و این نقشمندی «اَبرگران» است در حیات مردم و جانور و نبات و یاری سودمندان به چیرگی بر پتیاره و زیانگران]. ☆

بخش ششم *

دربارهٔ دشمنی دو مینو

که به چه آئین، به مینوئی، کماله دیوان به دشمنی ایزدان مینوئی آمدند

چنان [گوید] که اهریمن بر هرمزد، اَکومَن [۱] بر بهمن، اَندر [۲] بر اردیبهشت، ساوول [۳] بر شهریور، ناگْهیس [۴] که تَرومَد [۵] [ش] نیز خوانند، بر سپندارمذ، تَریز [۶] بر خرداد و زَریز [۷] بر امرداد، خشم [۸] بر سروش، دروغ میهوخت [۹] بر راستی، سخن جادوئی بر مانسَرِپاک [۱۰]، فرابود و بی‌بود [۱۱] بر میانه‌روی که دین به است، اندیشهٔ ** بد، گفتار بد و کردار بد بر اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک، استویهاد که وای‌بدتر خوانده شود، بر رام که وای‌به است، وَرَن [۱۲] بیراه [۱۳] بر آسن خرد [۱۴]، اَشکُنی [۱۵] که انکار [۱۶] است، بر مینوی توجه [۱۷]، اژگهانی [۱۸] بر کوشائی، بوشاسپ بر خواب، کین بر آشتی، درد بر رامش، گند بر خوشبوئی، تاریکی بر روشنی، زهر بر انوش [۱۹]، تلخی بر شیرینی، خست بر رادی، تباه‌گری برگزینندهٔ آفرینش بودن، زمستان بر تابستان، سردی بر گرمی، خشکی بر خویدی، دوزخی بودن بر بهشتی بودن، تبهکاری بر پرهیزگاری، آشموغی بر تقوی، پیری بر جوانی، شب بر روز، ناآمرزیداری بر بخشایش، گناگی [۲۰]، که از میان بردن است، برافزونی [۲۱]، ریمنی بر پاکی، پلیدی بر طهارت، ناخرسندی بر خرسندی، دیگر مینوهای دیوی بر مینوهای ایزدی، مانند

---

* بندهش، از ص ۴۷ تا ۵۰.

** [زیر واژهٔ «پندار» خط موجدار کشیده و در حاشیه نشانهٔ ضربدر آمده است. ترجمهٔ بندهش: اندیشه]. ☆

دیوان، دروجان، جادوان و مَزَنی‌ها بر ایزدان، بَغان و امشاسپندان؛ در گیتی نیز تیرگی بر آسمان، تشنگی بر آب، پلیدی، خرفستر و وزغ بر زمین، کرم بر گیاه، گرسنگی و تشنگی بر گوسفندان، مرگ و سیج [۲۲] و تنگسالی و درد گونه گونه بر مردمان؛ نیز سپاردن سوزش بر آتشان، آن که مردم و گوسپند را بخشکی سوزاند؛ به صورت مادی: شیر و گرگ‌سَردَگان و دزدان بر سگان و گوسفندان، وزغ بر ماهیان، بوف با دیگر خرفستران پردار بر مرغان، اشموغان و تبهکاران بر مردان پرهیزگار، جهی بر زنان، زیناوندی [۲۳] بد بر زیناوندی خوب، دروج نابودی بر بقای نسل، دیگر دروج‌های مادی بر ایزدان جهان مادی آمدند. در سپهر نیز مهرِ تاریک بر خورشید، ماهِ تاریک بر ماهِ گوسفندتخمه آمدند [۲۴]. ایشان را [خورشید و ماه] به هم‌پیمانگی [۲۵] برگردونهٔ خویش بستند. دیگر جادوان و پریان با اباختران مرگ‌آورِ هرزه [۲۶] [بر] اختران: هفت اباختر سپاهبد [۲۷] [بر] اختران [سپاهبد]، چون تیر [اباختری] بر تیشتر، هرمزد اباختری برهفتورنگ، بهرام اباختری بر وَنَند، اناهید اباختری بر سَدویس، کیوان که سپاهبدان سپاهبد اباختران است، بر میخ میان آسمان، گوزَهر [۲۸] و نیز موش‌پریِ دنب‌دار [۲۹] بر خورشید و ماه و ستارگان آمدند. خورشید موش‌پری را به هم پیمانگی به گردونهٔ خویش بست که تا گناه کردن کم تواند، [زیرا] اگر هرزه شود تا باز گرفتن، بس بدی بخشد [۳۰]. در ابرپایه نیز اِسپَنجَروش [۳۱] بر آتش وازشت، اَپوش [۳۲] دیو بر تیشتر و همکاران تیشتر آمد، دیگر بیشمار چَشمَگان دیوان [۳۳] بر باد و ایزدان باران‌ساز آمدند. ایشان را تفصیل دراز است. حرکت و نبرد ایشان در [ضمن] بِهیزه [۳۴] و ادرنگ، به اخترشماری نیز پیدا است.

یادداشتهای بخش ششم

۱- [اکومَن] ☆ پهلوی : akōman ، اوستا: -aka.manah ، به معنای اندیشهٔ بد، نخستین کماله‌دیو است. به گفتهٔ گاهان، دیوها او را برگزیدند (یسنه ۳۰، بند ۶) و مردم بد بدو پیوندند (یسنه ۴۷، بند ۵).

در اوستای تازه، آفرینش اهریمنی از او پدید می آید (وندیداد ۱۹، بند ۸). او دشمن بهمن امشاسپند و پیام‌آورِ اهریمن است (یشت ۱۹، بند ۴۶).

۲ـ [اَندَر]☆ پهلوی: andar، اوستا: -indra، با معنائی نامشخص که شاید با آب مربوط باشد، تنها دوبار در وندیداد یاد شده است (وندیداد ۱۰، بند ۹؛ وندیداد ۱۹، بند ۴۳). او از کمالهدیوان و دشمن اردیبهشت امشاسپند است. در آثار ودائی و مطمئناً در دورهٔ هند و ایرانی، ایندره خدائی است سخت نیرومند؛ ولی در ادبیات اوستائی از مقام خدائی به دیوی تنزل می‌کند. لقب او که بهرام [پهلوی: wahrām، اوستا: - vərəθrayna] است و به معنای کشندهٔ [دیو] ورتره است، در ادبیات زردشتی نام ایزدی است بسیار مهم که مظهر دلاوری و جنگاوری است.

۳ـ [ساوول]☆ پهلوی: sāwul، اوستا: -saurva، با معنائی نامشخص (شاید به معنای تیرافکن). نام او نخستین بار در وندیداد ظاهر می‌شود (وندیداد ۱۰، بندهای ۱۰ و ۹). او از کمالهدیوان است و دشمن شهریور امشاسپند.

۴ـ [ناگهیس]☆ پهلوی: nāghēs، اوستا: -nānghaisya، با معنائی نامشخص، نخست در وندیداد یاد شده است (وندیداد ۱۰، بندهای ۱۰ و ۹؛ وندیداد ۱۹، بند ۴۳). او از کمالهدیوان و دشمن سپندارمذ است.

۵ـ [ترومَد]☆ پهلوی: tarōmad، اوستا: -tarō.matay، به معنای حقیردارندهٔ اندیشه، صفت کمالهدیو ناگهیس است.

۶ـ [تریز]☆ پهلوی: tariz، اوستا: -taurvay، به معنای تارومار کننده، یکی از دوکمالهدیوی است که نامشان پیوسته با هم می‌آید. نخست در وندیداد از ایشان یاد شده است (وندیداد ۱۹، بند ۴۳). این دو، دشمن خرداد و امردادند.

۷ـ [زَریز]☆ پهلوی: zariz، اوستا: -zairik، به معنای زردرنگ یا سبزرنگ، کمالهدیو همراه تَریز است. نک. ی پیشین.

۸ـ [خشم]☆ پهلوی: xēšm، اوستا: -aēšma، به معنای شتابان، نام دیوی است. درگاهان گفته می‌شود که بدکرداران بِدو روی می‌آورند (یسنه ۳۰، بند ۶) و پرهیزگاران به از میان بردن وی می‌کوشند (یسنه ۴۸، بند ۱۱). او دشمن رمه‌ها است. در اوستای تازه او دشمن اشَه و پیام‌آور اهریمن است (یشت ۱۹، بند ۴۶).

۹ـ [میهوخت]☆ پهلوی: mihōxt، اوستا: -miθaoxta، به معنای سخن به دروغ گفته، از دیوها است.

۱۰ـ نک. ی ۳۱، بخش چهارم.

۱۱ـ پهلوی: frēh-būd و abē-būd، افراط و تفریط.

۱۲ـ [وَرَن]☆ پهلوی: waran، نام دیو شهوت و بویژه شهوت جنسی است. نام او به عنوان یک دیو در اوستا نیامده است.

۱۳ـ پهلوی: arāh، بیراه. کسی که کار نادرست کند.

۱۴ـ [آسن خرد]☆ پهلوی: āsn xrad، اوستا: -xratav و ā-sna، به معنای خرد ذاتی است، از

ریشهٔ zan[1] به معنای زادن. این خرد که انسان با آن زاده می‌شود، در برابر «گوشان سرود خرد» قرار دارد که خرد آموخته است.

۱۵ـ پهلوی: aš-kunīh ، نگاه (اهریمنی) کردن، انکار. در اوستا -aš ، به معنای چشم [اهریمنی] است.

۱۶ـ پهلوی: nakkīrīdārīh ، انکار.

۱۷ـ پهلوی: nigērīdārih ، توجه.

۱۸ـ پهلوی: ajgahānīh ، کاهلی، بیکارگی.

۱۹ـ پهلوی: [انوش]☆ anōš ، اوستا: -an-aoša ، به معنای بیمرگ. در پهلوی این واژه معنای پادزهر، تریاق و اکسیر دارد.

۲۰ـ پهلوی: ganāgīh ، از ریشهٔ gan ، به معنای از میان بردن و نابود کردن است. «گناگ» در پهلوی صفت فاعلی است و این صفت اهریمن و دیوان است.

۲۱ـ افزونی در پارسی‌میانه معنای برکت و برکت‌بخشی دارد.

۲۲ـ [سیج]☆ پهلوی: sēǰ ، به معنای خطر و گرفتاری، نام دیوی است.

۲۳ـ زیناوندی به معنای مسلح بودن است.

۲۴ـ پیشینیان ما گمان می‌کردند که خسوف و کسوف بر اثر آن است که ماه سیاه و خورشید یا مهر سیاه خود را میان خورشید و ماه از یکسو و زمین از سوی دیگر قرار می‌دهند و این سبب می‌شود که مهر و ماه دیده نشوند.

۲۵ـ هم‌پیانگی به معنای تبعیت و پیروی است.

۲۶ـ از آنجا که برعکس حرکت اختران یا ستارگان ثابت، اباختران یا سیارات در چشم بیننده از حرکتی منظم برخوردار نبودند، ایشان را هرزه لقب می‌دهند (نک. بخش سوم، ی ۳).

۲۷ـ هفت اباختر یا هفت سیاره عبارتند از هرمزد (= مشتری)، کیوان (= زحل)، بهرام (= مریخ)، ناهید (= زهره)، تیر (= عطارد)، ماه‌سیاه یا ماه‌اباختری و خورشیدسیاه یا مهراباختری (نک. بخش سوم، ی ۳ دربارهٔ اباختران).

۲۸ـ [گوزهر]☆ پهلوی: gōzihr ، اوستا: -gao.čiθra ، به معنای «دربردارندهٔ سرشت یا تخمهٔ گاو»، در فارسی جوزهر؛ «به جسد اژدهای آسمانی، یعنی به دو نیم‌منطقه‌ای که به واسطهٔ تقاطع دائرهٔ سیر قمر با منطقةالبروج پیدا می‌شود، اطلاق می‌شد؛ و گاهی جوزهرین قمر یعنی دو نقطهٔ تقاطع دائرهٔ سیر ماه با منطقةالبروج که عقدهٔ راس و عقدهٔ ذنب باشد، دارای تأثیرات شمرده شده و مانند دو کوکب مواضع آنها همیشه در زایچه تعیین می‌شد که در واقع مانند این است که نُه سیاره (بجای هفت) داشته‌اند[1].»

۲۹ـ [موش‌پری]☆ پهلوی: mūš parīg ، اوستا: -mūš - pairikā ، نام ستاره‌ای است دنباله‌دار[2].

۳۰ـ می‌دانیم ستاره‌های دنباله‌دار خود از سیارات منظومهٔ خورشیدی هستند و بدین روی است که می‌گوید خورشید موش‌پری را به تبعیت به گردونهٔ خویش بست.

---

۱. **گاه‌شماری**، ص ۳۲۸، ی ۴۵۹.

۲. comet

۳۱ـ [اسپنجغر] ☆ پهلوی : spinǰaγr یا spinǰaruš ، در اوستا: به دو صورت: -spənǰaγrya یا -spinja uruška ، نام دیوی است در ابرها که دشمن آتشِ وازشت است و می‌کوشد تا آبی را که ابرها دارند، نتوانند بارانند.

۳۲ـ [اپوش] ☆ پهلوی : apōš ، اوستا: -apaoša ، ظاهراً به معنای «ازمیان‌برنده یا پوشانندهٔ آب»، دیوی است دشمن تیشتر و کارش بازداشتن او از فراز بردن آبهای باران‌ساز به آسمان.

۳۳ـ [چشمگان دیوان] ☆ پهلوی : čašmagān dēwān ، این نام در اوستا نیامده است. این دیوان آورندهٔ زلزله و گردباد و دشمن بادها و ابرهای سودمنداند (نک. بخش دوازدهم).

۳۴ـ پهلوی: wihēz[ag] ، اصطلاحی است نجومی به معنای حرکت.

دربارهٔ زیج گیهان که چگونه اتفاق افتاد

[هنگام تازش اهریمن، در روز هرمزد از ماه فروردین، اباختران یعنی سیارات ، که اهریمنی‌اند، به آسمان درآمدند و به مقابله با اختران، که هرمزدی‌اند، گردش را آغاز نهادند. ماه و خورشید شهریار روشنان‌اند و به مقابلهٔ آنان، ماه و خورشیدی تاریک هست که هنگام خسوف و کُسوف پدیدار می‌شوند. اینان و نیز ستارهٔ دنباله‌دارِ موش‌پری را به گردونهٔ ماه و خورشید بسته‌اند که کمتر بدی کنند. هر اباختری دشمن اختری است. اباختران نیز، چون اختران، سپاهبد دارند و در دوازده کدهٔ اختران، در بی‌نظمی، گردش می‌کنند و با رفتن به اوج و حضیض، نحوست و سعادت می‌آورند. خورشید و ماه و ستارگان از روزنهای شرقی و غربی البرز، که جهان را احاطه کرده است، می‌روند و می‌آیند و به سبب کوه «تیرگ» در میان زمین، شب و روز در هفت اقلیم پدید می‌شود. خورشید در یک سال، باز به همان جای می‌رسد که از آن سر زده بود و در این زمانه، که زمان آمیزش اهریمن با آفرینش است، سال نیمی تاریک است و نیمی روشن. هر یک از دوازده هزارهٔ زمانِ کرانه‌مند و دوران گمیزش، از آنِ یکی از دوازده اختر یا ستارهٔ ثابت و به نام آن است]. ☆

بخش هفتم*

دربارهٔ زیج گیهان که چگونه اتفاق افتاد[1]

در دین گوید که ماه فروردین، روز هرمزد، [به] نیمروز، که روز و شب برابر بود، پتیاره[2] درتاخت. [از] جانان [که] خرچنگ است، نوزده درجه گذشته [بود که برابرِ] خردهٔ ازرگ است. ستارهٔ تیشتر اندر [آسمان[3]] و از اباختران هرمزد اندر [جانان[4]] بود. خواستگانْ[5] شیر است، برادران خوشه است[6]. پِدِشتان[7] را [که] ترازو است، کیوان در جسته [بود]. فرزندانْ کژدم است. گشتگان[8] را [که] نیمَسب است، دنب گوزَهر در جسته [بود]. بَیوگانی[9] را [که] بز است، بهرام در جسته [بود]. مرگانْ دلواست. کارداگان[10] را [که] ماهیَ است، اناهید و تیر در جسته [بود]. [خدایان یا] میان آسمان[11] را [که] بره است، مهر در خردهٔ [پدیسپر] در [جسته بود]. فرخان[12] را که گاو است، ماه در [جسته بود]. دُشفَرّگان[13] را [که] دو پیکر است، سرِ گوزَهر در جسته بود.

این اباختران هنگامی که بدین آئین در سپهر تاختند، با اختران به نبرد ایستادند: مهر و ماه تاریک با خورشید و ماه [که] شهریار روشنان اند، هرمزد با هفت‌اورنگ [که] سپاهبد شمال است، اناهید با سدویس [که] سپاهبدِ نیمروز است، بهرام با وَنَند [که] سپاهبد خاوران[14] است و تیر باتیشتر [که] سپاهبد خراسان است، کیوان با

---

* بندهش، از ص ۵۰ تا ۶۰.

میخِ میانِ آسمان * [که] سپاهبدانَ سپاهبد است.

بهرام در آسمان، [به] همان‌گونه، از اباختران، تیر خراسان سپاهبد، بهرام خاوران سپاهبد، اناهید نیمروز سپاهبد، هرمزد اباختر ** سپاهبد، کیوان سپاهبدان سپاهبد و مهر و ماه تاریک شهریار تاریکان شدند. گوزَهر میان آسمان چون ماران بایستاد، سر به دو پیکر و دنب به نیمَسب؛ چنان که میان سر و دنب [به] هرگاه شش اختر بوَد. او را تاختن از پس است. هر دهسالی آنجا که سر است دنب و آنجا که دنب است باز سر بُوَد. موش‌پریِ دنب‌دارِ پردار را، [چون] جَست، خورشید به گردونهٔ خویش بست تا او را توان گناه کردن نباشد. چون هرزه شود تا باز به مدّنظر ۱۵ خورشید آید و بسته شود، بس بدی در جهان کند.

از این اباختران، مهرتاریک و موش‌پری به هم‌پیمانگی [در] زیر خورشید، در [دوران] آمیزگی، به گردونهٔ خورشید، و ماه تاریک به گردونهٔ ماه بسته‌اند. دیگران [نیز] به همان گردونهٔ خورشید، به درازی و کوتاهی، بسته شده‌اند و ایشان را از آن حد بیش داشتن نتوان؛ که کیوان، هرمزد و بهرام هر یک [به] یکصدوهشتاد درجه از مهر، تیر به یکهزار و هشتصد [درجه] و پنجاه دقیقه، اناهید به دوهزار و هشتصد و سی [درجه] و یک دقیقه از مهر بسته شده اند.

این اباختران در سپهر به دوازده کدهٔ اختران اند، که هر یک کده‌ای را پتیاره‌ای است [که] بالِست [16] و نشیب [ایشان] مرز سود و زیان و شادی و درد است و دیگر بس آئین [که به] جایگاه خویش پدید آورده شود. همهٔ آرایش *** زمان را که مربوط به اختران است، چونان [که به] چَشمدید پیدا است، بیاشوبند: فراز را فرود آورند، کاست را افزون کنند و حرکت ایشان نیز نه چون اختران است، زیرا باشد که تیز، باشد که کند، باشد که بازپس‌رونده، باشد که ایستاده اند. نام یافتن ایشان [به] اباختران از آن است که نه اختر اند [17]. این روشنی که از ایشان پیدا است همان روشنی هرمزدی است؛ روشنی درچشم خرفستران چونان بتران است که جامهٔ دیبا پوشند. از آن، سودمندی یکی این است که به سبب پوشیدنِ آن روشنی، گناه کردن کم توانند؛ یکی این است که مردم [چون ایشان را] بینند، از ایشان نترسند.

---

* [نک. ی ۱۱].☆

** . [اباختر یعنی شمال].☆

*** [ترجمهٔ بندهش: نظام].☆

همانند این اباختران تیر شهاب[۱۸] است، زیرا ایشان دیو اند، پیری و بدی‌کردار؛ چون در سپهر تازند، آن روشنی، [در] سپهر جنبیده شود و آشکار گردد. در دین گوید که اگر کسی آن دروج را ببیند، بینش چشم [او] برود.

کوه البرز پیرامون جهان، کوهِ تیرگ میان جهان است. خورشید را [در] پیرامون جهان چون افسر[ی] گردش است [که] به پاکی، [بر] زبر کوه البرز و پیرامون تیرگ باز گردد.

چنین گوید که «تیرگ البرز آن است که خورشید، ماه و ستار[گان] من از پس [او] باز گردند»؛ زیرا بر البرز یکصد و هشتاد روزن است به خراسان و یکصد و هشتاد به خاوران. خورشید هر روز به روزنی درآید، به روزنی بشود. ماه و اختران و نیز اباختران را، همه، بند و حرکت بِدو است. هر روز [بر] سه کشور و نیم همی تابد[۱۹]. چنان به چشمدید پیدا است که هر سالی دو زمان روز و شب برابراند، زیرا به آغاز نبرد، هنگامی که [خورشید] از نخستین خردهٔ [برج] بره فراز رفت، روز و شب برابر بودند [که] هنگام بهار است. سپس چون به نخستین خردهٔ خرچنگ رسید، روزها بلندترین [شدند که] آغاز تابستان است. چون به [نخستین] خردهٔ ترازو رسید، روز و شب برابر [شدند که] آغاز پائیز است. چون به [نخستین] خردهٔ بز رسید، شبها بلندترین [شدند که] آغاز زمستان است. نوتر، چون بره رسد، شب و روز باز برابر شوند. چون از بره فراز گردد تا باز به بره رسد، به سیصد و شصت روزن است و آن پنج روزگاهانی را به همان روزن[ها] بیاید و بشود. [راز این پنج] روز را نگفته است، زیرا اگر بگفته بود، دیوان راز بدانستند و گزند بینداختند.*

از آنجا که خورشید به روز مِهست برآید تا به روز کِهْ برآید، شرق، کشور اَرزَه، است. از آنجا که به روز کِهْ برآید تا به روز کِهْ بشود، ناحیهٔ نیمروز، کشور فرَدَدَفش و ویدَدَفش، است. از آنجا که به روز کِهْ در شود تا به روز مِهست[۲۰] درشود، غرب، کشور سَوَه، است. از آنجا که به روز مهست برآید تا به روز مهست در شود، ناحیت شمال، کشور ورُوبَرِشن، وُروجَرِشن است[۲۱]. چون خورشید برآید، بر کشور اَرِزَه و فرَدَدَفش و ویدَدَفش و نیمی از خوُنیرس تابد. چون به آن سوی تیرگ در شود، [بر]

* [یکی از معانی انداختن طرحریزی کردن است]. ☆

کشور سَوَه، وُروبَرِشن و ورُجَرِشن و نیمی [دیگر] از خونیرس تابد. هنگامی که اینجا روز است، آنجا شب است؛ زیرا به سبب کوه تیرگ شب پیدا شود.

در آغاز، هنگامی که اهریمن درتاخت، چنان اتفاق افتاد که مهر و ماه تاریک به سبب پیروی از گردونهٔ خورشید و ماه، گناهکاری نتوانستند کرد و هفتورنگ و سَدْویس را از هرمزد و اناهید نیروئی بیشتر پدید آمد و هرمزد و اناهید را از گناه کردن مانع شدند. بدین روی، اخترشماران ایشان را به [نام] کرفه‌گر خوانند. بهرام را از وَنَند و کیوان را از میخ‌گاه نیروئی بیشتر پدید آمد و ایشان را گناهکاری پیدا است و بدین روی اخترشماران ایشان را بزه‌گر شمارند. تیر که [همان] اپوش‌دیو است، بر تیشتر آمد، هر دو هم‌زور و هم‌نیرو گشتند. بدین روی، اخترشماران گویند که تیر با کرفه‌گران کرفه‌گر و با بزه‌گران بزه‌گر است [۲۲]. باشد که چنین گویند که اپوش تیر نیست.

بدین روی گویند که هرمزد ستارهٔ زندگی و کیوان ستارهٔ مرگ است که هرمزد به سبب ناتوانی در برابر دشمن، آن بخشد که دشمن را کام است: زندگی، روائی (= گسترش، عمومیت یافتن) و خواسته دهد. کیوان به سبب چیرگی بر دشمن، آن کند که مخالف این است: مرگ، تباهی و درویشی. بدین روی پتیاره است.

گوید که اناهید آب‌چهره (= سرشت) است، زیرا دشمنش، سدویس، آب‌چهره است. تیر را بادی خوانند، زیرا دشمن او، تیشتر و باد، باران ساز اند.

دیگر این که تا آمدن اهریمن شش‌هزار سال زمان گذشته بود. سه‌هزار سال به مینوئی و سه‌هزار سال به صورت مادی، در پاکی. آن شش‌هزار سال از بره تا خوشه، هر اختری یکهزار سال شاهی کرد. چون شاهیِ هزاره به ترازو آمد که شیبان شیب (= حضیض مطلق) مهر است، پتیاره از زیر درتاخت. کیوان به ترازو جَست، به بالِست خویش. به سبب بودن به ترازو، کیوان شاهیِ هزاره را پذیرفت، زیرا ترازو بالست و بره [نشیب] کیوان، شاه تاریکی، است. مهر خدای روشنی است، با تاریکی دشمن است. بدان گونه نیز ترازو بالست کیوان و نشیب مهر، بره بالست مهر و نشیب کیوان است. به سبب دراز دستی یوغ کیوان [۲۳] و نیز آنِ ترازو، در آن هزاره مردم بلندتر و بزرگتر بودند. خورشید نیز خدای روشنی است و بر فراز همهٔ اختران؛ کیوان شاه تاریکی است و بر فراز همهٔ اباختران ایستند.

پس، از آنجا که خورشید فراز رفت تا باز بِدان جای آمد، به سالی برشمرده شد: سیصد و شصت و پنج روز و پنج زمان و خرده‌ای، که هر روزی بیست و چهار زمان است و نیمی تاریک، نیمی روشن که شب و روز باشد. پنج هنگام شبانه روز [نیز] پدید آمد. چنان که نبرد هر آفریده با دشمن خویش است، همان‌گونه نیز روز با شب [نبرد کند]، زیرا شش ماه از شب به روز افزاید؛ در برابر، شش ماه از روز به شب افزاید.

اخترشماری‌های دیگر نیز وجود دارد، اما روشن‌تر آن است که از بهدین مزدیسنان پیدا است.

تفصیل این نشانهٔ در آسمان که [آن را] راه کاوسان[۲۴] خوانند و راه گوزهر مار، چنان است [که] در [بخش مربوط به] سپهر و بالاتر آورده شد.

یادداشتهای بخش هفتم

۱ـ زیج یا زایچه شکلی است دارای دوازده خانه که از آن، حالات ماه و سال و مولود استخراج می‌شود، بدین وجه که منجم در اول ماه یا سال یا تولد یا حادثه‌ای، طالع وقت را می‌بیند که چه برجی است و آن را خانهٔ اول قرار داده، یازده برج دیگر را در یازده خانهٔ دیگر نوشته، هر کوکب سیار در هر برجی باشد، در خانهٔ آن ثبت کرده و باصول احکام نجوم از آنها استخراج می‌کند (فرهنگ فارسی).

زیج گیهان اصطلاحی ایرانی است برابر با اصطلاح طالع العالم در عربی. بنا بر معتقدات زردشتیان، عمر جهان دوازده هزار سال بود و هر هزاره را به ترتیب طالعی بود. اهریمن در آغاز هزارهٔ هفتم آفرینش بر آسمان و زمین تاختن گرفت و این هزاره را خرچنگ، یعنی برج سرطان، برج طالع بود[۱].

۲ـ پتیاره، به معنای مهاجم، لقب اهریمن است و اغلب بجای نام او بکار می‌رود.

۳ـ هنینگ طالع ۱۹ درجهٔ خرچنگ، زمان ظهر در روز نخست انقلاب ربیعی و این که تیشتر نیز در حال طلوع بود را حساب می‌کند، و می‌گوید که بنا بر محاسبات او، زمان محاسبه ۳۳۰± پ.م. و مکان رصد شمال سرزمین سغد است، که این زمان مصادف با هجوم اسکندر است[۲].

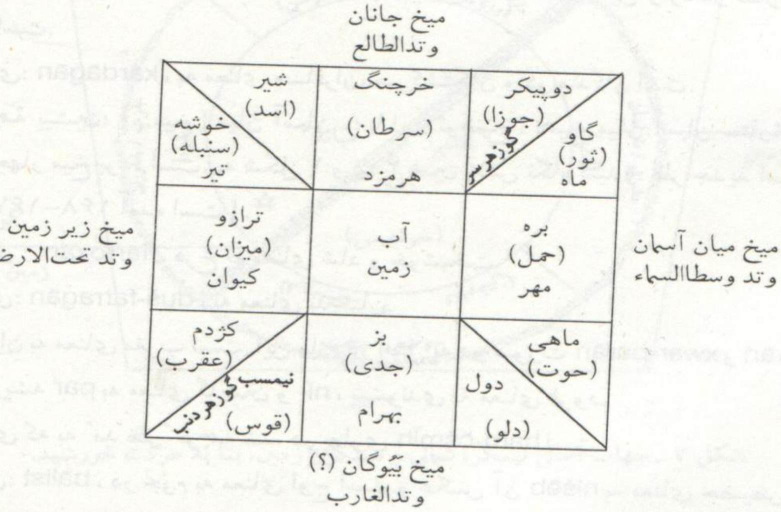
آیا ایرانیان هجوم اسکندر را با هجوم اهریمن یکی کرده‌اند؟ هنینگ معتقد است که اطلاعات داده شده دقیق نیست.

---

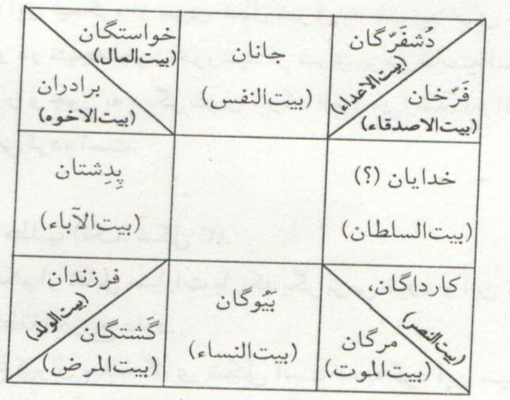
۱. دربارهٔ علم نجوم و احکام نجوم در ایران باستان، نگاه کنید به فصلی زیر همین نام در **گاه‌شماری**، از صفحهٔ ۳۰۸ به بعد.
۲. نک. *S.P.*, vol. II, p. 112, n.1

[نیز نک. به ترجمهٔ بندهش، ص ۱۶۷ - ۱۶۸]. ☆

۴ـ در آغاز بخش سوم، نام دوازده اختر آمده است. هر اختری در احکام نجوم حکمی دارد. در زیجی که براساس زیج بندهش و اطلاعات متن در زیر می‌آید، نام هر برج و برابر تازی آن در میان دو ابرو و موقعیت سیارات، ماه، خورشید و سر و دنب گوزهر در اوج خود تعیین شده است، سپس، در شکل دیگر، نامی که بر هر حکم آن برج نهاده شده، با برابر تازی آن داده شده است (نک. شکل ۱ و شکل ۲).



شکل ۱ ـ نام برجهای آسمانی: نام‌های کهن ایرانی و نامهای تازی آنها؛ سیاره‌هائی که در آغاز تازش اهریمن در آنها جستند.



شکل ۲ ـ نام حکم هر برج به پارسی و تازی.

۵ـ خواسته به معنای مال و ثروت است. در متن بصورت هزوارش آمده است: KYSK-'n'.

۶ـ میان مطالب متن با شکل زیج در TD_2 و میان شکل زیج در دستنویسهای بندهش گاه اختلاف است. اگر تیر را نه بنا بر متن، بلکه بنا بر شکل زیج دستنویس TD_2، در خوشه فرض کنیم، هفت سیاره و سر و دنب گوزهر، همه، در شرف خود خواهند بود.

۷ـ پهلوی: pidištān، به معنای پدران و شاید اجداد است.

۸ـ پهلوی: waštagān، به معنای بیماران است.

۹ـ پهلوی: wayōdagān، به معنای زفاف و آئین عروسی است. این واژه در فارسی بصورت بیوگانی آمده است.

۱۰ـ پهلوی: kārdāgān، به معنای مسافران، سرگشتگان و کوچندگان است.

۱۱ـ [ترجمهٔ پیشین: [...میخ] میان آسمان...؛ با این توضیح: «میخِ میانِ آسمان ستارهٔ جدی است. آسمان دارای چهار میخ بوده است. به شکل ۱ و ی ۴ همین بخش نگاه کنید». نظر جدید استاد در ترجمهٔ بندهش، ص ۱۶۷–۱۶۸ آمده است]. ☆

۱۲ـ پهلوی: farroxān، فرخ به معنای شاد و خوشبخت.

۱۳ـ پهلوی: duš-farragān، به معنای بدبختان.

۱۴ـ خاوران به معنای مغرب است. این واژه در اصل به دو صورت xwar-parān و xwar-niparān بوده است، از ریشه par به معنای گذشتن و -ni، پیشوندی به معنای فرود.

۱۵ـ واژه‌ای که به "مد نظر" ترجمه شد، در پهلوی ham-čšmīh است.

۱۶ـ پهلوی: bālist، در نجوم به معنای اوج است و عکس آن nišēb به معنای حضیض.

۱۷ـ در واقع، اباختر عبارت است از upa+axtar به معنای آنچه با اختر است.

۱۸ـ پهلوی: tēgrag.

۱۹ـ ظاهراً گمان بر این بوده است که برگرد نیمکرهٔ فوقانی زمین که نیمکرهٔ قابل زیست است، کوه البرز قرار داشته و در میان این نیمکره از سوی شمال شرقی به جنوب غربی رشته کوهی بلند بنام تیرگ البرز فرازرسته بوده است و در نتیجه چون خورشید از شرق برمی‌خاسته است، اقلیم شرقی و دو اقلیم جنوبی و نیمی از اقلیم میانه را و چون به دیگر سوی تیرگ البرز می‌رفته، دو اقلیم شمالی، اقلیم غربی و نیم دیگر اقلیم میانه را روشن می‌کرده است.

۲۰ـ متن: روز مه.

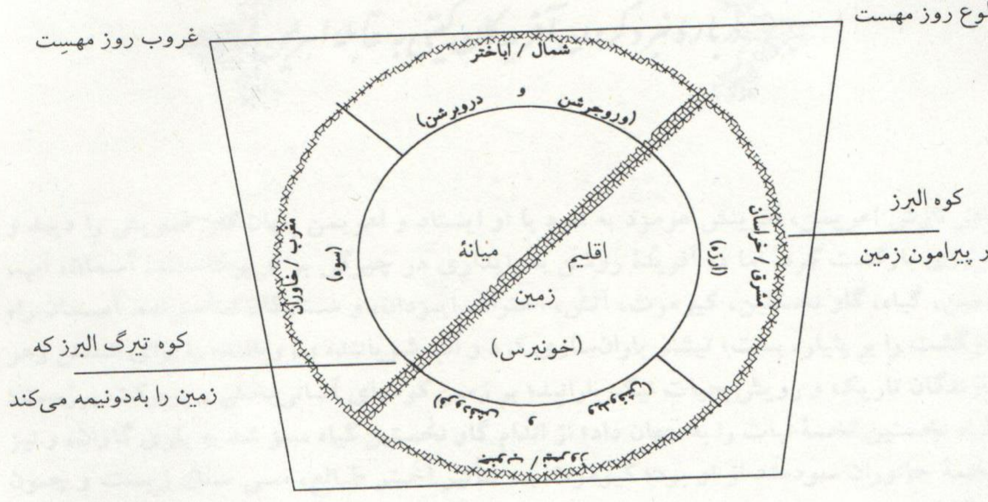
۲۱ـ برای روشن شدن مطلب (نک. شکل ۳).

۲۲ـ در احکام نجوم، حکم از تقابل سیارات با یکدیگر برمی‌خیزد و این تقابل و حکم آن وابستگی به نشیب و فراز ایشان در منطقةالبروج دارد.

۲۳ـ شاید منظور از یوغ کیوان حلقهٔ گازی شکلی است که به گرد این سیاره است؛ ولی دانستن این امر توسط مردم عهد باستان شگفت‌آور است، چون ظاهراً، نخستین بار، گالیله بود که در آغاز قرن هفدهم میلادی به یاری تلسکوپ خود حلقهٔ کیوان را دید و تازه آن را درست تشخیص نداد. اما تردید در این

امر به شناخت راستین یوغ کیوان کمکی نمی‌کند.

۲۴ـ پهلوی: [راه کاوسان]☆ rāh ī kāyōsān ، همان کهکشان است.



شکل ۳ ـ جهات اصلی نیمکرهٔ شمالی و مسکون زمین، بنا به حرکت خورشید.

درباره نبرد کردن آفریدگان گیتی به مقابلهٔ اهریمن

[در تازش اهریمن، آفرینش هرمزد به نبرد با او ایستاد و اهریمن پایان کار خویش را دید و آرزوی بازگشت کرد. اما ده آفریدهٔ روشن به پایداری در چیرگی بر او برخاستند: آسمان، آب، زمین، گیاه، گاو نخستین، کیومرث، آتش، اختران، ایزدان، و ستارگان ناآمیزنده. آسمان راه بازگشت را بر پتیاره بست؛ تیشتر باران‌سازی کرد و آب شوینده و روینده را برای شستن زهر تازندگان تاریک و رویش حیاتِ نیک بارانید؛ بر زمین کوههای آسانی‌بخش و پربرکت بررُست؛ گیاه نخستین تخمهٔ نبات را به جهان داد؛ از اندام گاو نخستین گیاه سبز شد به یاری گاوان، و نیز تخمهٔ جانوران سودمند از او بود؛ کیومرث به تأثیر اختر طالع، سی سال زیست و چون درگذشت، از تن او فلز خلق شد و از تخمهٔ او مشی و مشیانه روئیدند؛ آتش به صورت سه آذر بزرگ به پاسداری جهان درآمد و نیز در گیاه و مردم و جانوران؛ اختران با اباختران و ایزدان با دیوان پیکار را آغاز نهادند. ستارگان نیامیزنده تاریکی و بزه را نگذاشتند که فراتر، به گاه مینوان و هرمزد رسد. فرّه دین مزدیسنی چون کُشتی، کمربندِ دینیِ ستاره‌نشان، بر گِردِ آسمان جای گرفت]. ☆

بخش هشتم *

دربارهٔ نبرد کردن آفریدگان گیتی به مقابله اهریمن

در دین گوید که اهریمن چون در تاخت و آفرینشِ باهودهٔ** آفریدگانِ [هرمزد] و پیروزی ایزدان و بی‌زوری خویش را دید، بازگشتن را آرزو کرد. مینویِ آسمان چونان ارتشتاری اَروَند که زرهِ فلزین دارد، که خَودْ آسمان است، به آراستنِ مقابله با اهریمن پیمان بست، تا آن که هرمزد باروئی سخت‌تر از آسمان پیرامون آسمان بساخت. او فروهرِ ارتشتارانِ پرهیزگار و گُرد را سواره و نیزه به دست، پیرامون آن بارو، آن گونه بگمارد درست مانند موی بر سر، بمانند آنان که باروئی را پاسبانی کنند. آن باروئی را که آن پرهیزگاران بدان ایستند، آگاهیِ پرهیزگاران خوانند.

اهریمن برای بازگشت گذر نیافت، نابودیِ دیوان و ازکارافتادگیِ خویش را آن گونه روشن بدید که هرمزد فرجام پیروزیِ خویش و فرشکرد[1] سازیِ جاودانهٔ آفرینش را [دیده بود]. این نخستین نبرد را مینویِ آسمان با اهریمن کرد.

دومین نبرد را آب کرد.

از آنجا که ستارهٔ تیشتر به خرچنگِ آب‌سرشت، به خردهٔ اَزَرَگ، [طالع] شد، [در کده‌ای که آن را] جانان خوانند، در همان روز که اهریمن درتاخت، به هنگام غروب، به سوی مغرب ابر به پیدائی آمد. چون هر ماهی را اختری خویش است، و ماه تیر چهارم ماه از سال و خرچنگ چهارم اختر از بره است، بنابراین [به سبب] خویشی

---

* بندهش، از ص ۶۰ تا ۷۱.

** [پهلوی: čimīg، ترجمهٔ بندهش: هَدَفمَند]. ☆

[با] خرچنگ است که تیشتر که در او جست، و نشانهٔ باران‌سازی پدیدار شد.* او آب را به نیروی باد، بالا، به ابر روان کرد. همکارانی که با تیشتر ایستادند، بهمن و هوم ایزد به راهنمائی، بُرز ایزد به همکاری، اَردای فرَوَهر[۲] به پیمانه گری [بودند] تیشتر به سه تن بگشت: مرد تن، اسب تن و گاو تن. سی شبانه روز در روشنی پرواز کرد. به هر تنی ده شبانه روز باران آورد، چنان که اخترشماران نیز گویند که هر اختری سه تن دارد. هر سرشک آن باران به بزرگیِ تشتِ بزرگِ آبی [بود] برکشیده و برگشته. همهٔ زمین را به بلندیِ مردی آب بایستاد. آن خرفستران [که بر] زمین [بودند]، همه بِدان باران کشته شدند. بجز اندکی پردار [و آنان] که به سوراخهای زمین فرو شدند. پس، [بر اثر] مینوی باد [که] نیز چون جان نیامیخته بود، چون جان [که] در تن می‌جنبد، باد دَروائی[۳] فراز جنبیده شد. آن [باد] همهٔ آن آب را بمالانید، به کرانهٔ زمین آورد، دریای فَراخکَرد[۴] از او [پیدا] شد. آن خرفستر[ان] مرده به زمین فروماندند و زهر و گند ایشان به زمین برآمیخت. تیشتر برای بردن آن زهر از زمین، به تنِ اسبِ سپید و دراز دُنبی در دریا فروشد. اَپوش دیو به همانندیِ اسبِ سیاهِ کوتاه دنبی به مقابله بتاخت. او تیشتر را یک فرسنگ به ستوهی برانید. تیشتر از هرمزد توان خواست. هرمزد نیرومندی را [بر او] ببرد. چنین گوید که در زمان، نیروی ده اسب نر، ده شتر نر، ده گاو نر، ده کوه و ده رود بر تیشتر آمد. او اپوش دیو را یک فرسنگ به ستوهی بتازانید. برای این است [که] بدان سبب، تیر را با تیشتر همسان‌نیرو می‌خوانند.

پس، چنین گویند [که تیشتر] با خم ابر [که] پیمانه افزار آن کار است، آب را برستانید و بس شگفت‌تر بباراند با سرشک‌هائی گاوسرومردسر، آبی به درشتیِ یک بَدَست و نیز به درشتی یک مشت*، بزرگتر و نیز کوچکتر [ایشان]. در آن باران‌سازی [ایزدان با] اسپنجروش و اپوش نبرد کردند و آتش وازشت گُرز بگردانید و آب را در ابرها گرم بکرد، اسپنجروش از آن گرز زدن بغرید، بانگ بکرد، همان‌گونه [که] اکنون نیز [در] همان نبرد، به باران‌سازی تندَر و آذرخش پیدا [شود].

او ده شب و روز بدان آئین باران آورد. آن زهر خرفستران که اندر زمین بود، همه در آن آب بیامیخت، آن آب را بیشتر شور بکرد. آنچه در زمین بماند، از آن تخمه،

* [ترجمهٔ بندهش: شست ژرفا و مشت ژرفا، نیز نک. به بخش ۱۳، ی ۲۴].☆

خرفستران همه پدید آمدند.

پس باد آن آب را به همان آئین تا به سر رسیدن سه روز، به سوی سوی زمین باز نشانید. سه دریای بزرگ و سی دریای کوچک از آن پدید آمد. دو چشمه ـ دریا [نیز] از او به پیدائی آمد: یکی چیچست، یکی سووَر که این [دریاها را] سرچشمه به چشمه ـ دریا پیوسته است.

او از سوی شمال دو رود بتازانید، یکی به خراسان، یکی به خاوران شدند که اَروَند رود[5] و وِه رود است. چنین گوید که بدان بلندیِ انگشتِ [خود]، هرمزد دو بستر رود را فراز کشید و آن هر دو رود به هر دو سرزمین می‌گردند و به دریای فراخکرد باز به هم می‌آمیزند. سپس، هنگامی که آن دو رود بتاخته بودند، از همان سرچشمهٔ ایشان هیجده رود ناوروُ بتاخت. سپس دیگر رودها از آن [رودهای] ناورو فراز تاختند. ایشان نیز همگی باز به اروند و وه ریزند که از ایشان است سودبخشیِ گیهان و بیش زیستنِ آفریدگان.

سدیگر نبرد را زمین کرد. هنگامی که اهریمن در تاخت، زمین بلرزید. [از] آن گوهرِ کوه که در زمین آفریده شده بود، بر اثر لرزش زمین، در زمان، کوه به رویش ایستاد. نخست البرز[6] دارای بختِ ایزدی [بر کنارهٔ زمین]، سپس دیگر کوههای میانهٔ زمین بدان زمان از زمین برآمدند، مانند درختان که تاک به بالا و ریشه به زیر تازانند؛ زیرا چون البرز فراز رُست، همهٔ کوهها به رویش ایستادند، زیرا همه از ریشهٔ البرز فراز رُستند. ایشان را ریشه یکی به دیگری آن گونه گذرانده شد و به هم پیوسته گشت [که] پس از آن نشاید زمین را بسختی لرزاندن.

چنین گوید به دین که کوه بزرگترین بندِ زمین‌ها[7] است. گذر چشمهٔ آب‌ها در کوه است. ریشهٔ کوهها را زیر و زبر نهاد که [آبها] بدان در تازند؛ همان گونه که ریشهٔ درختان در زمین گذرد و بمانند خون که در رگها است، که همهٔ تن را زور دهد.

در آمار، جز البرز، همهٔ کوهها به هیجده سال از زمین برآمدند که یاری و سودِ مردمان ازایشان است. چنین گوید که [کوهها] برای سورِ آسرونان، ارتشتاران و واستریوشان فراز آفریده شده‌اند.

این نخستین نبرد را زمین با اهریمن کرد.

چهارم نبرد را گیاه کرد. آنگاه که خشک بشد، امرداد امشاسپند، که گیاه از آنِ او

است، آن گیاه را خُرد نرم کرد، با آبی که تیشتر بستد، بیامیخت. تیشتر آن آب را به همهٔ زمین بیارانید. بر همهٔ [زمین] گیاه چنان بُرُست که موی بر سرِ مردمان. از آن یک نوع اصلی، برای بازداشتن ده هزار بیماری که اهریمن بر ضد آفریدگان ساخت، ده هزار [نوع گیاه] فراز رُست. از آن ده‌هزار، یکصد هزار نوع در نوع گیاه فراز رست. از آن همه تخم گیاهان، درختِ بَس تُخمه فراز آفریده شد. در دریای فراخکرد فراز رست که همه نوع گیاه را تخم بدان درخت است و از او می‌رویند. نزدیک بدان درخت، درخت گوکرن[8] آفریده شد برای بازداشتنِ پیریِ بَدِدَم. یاوریِ بسیار جهان از او بود.

این نخستین نبرد را گیاه با اهریمن کرد.

پنجمین نبرد را گاوِ یکتاآفریده کرد. چون درگذشت، به سبب سرشتِ گیاهی، از اندامهای [فروافتادهٔ] گاو پنجاه‌وپنج نوع غله و دوازده نوع گیاهِ درمانی از زمین رُست. روشنی و زوری که در تخمهٔ گاو بود به ماه سپرده شد، آن تخمه به روشنیِ ماه پالوده شد. به همه گونه‌ای آراسته شد، جان در او کرده شد و از آنجا جفتی گاو، یکی نر و یکی ماده، [بر زمین آورده شد]. سپس، بر زمین، از هر نوعی دو تا، یعنی دویست و هشتاد و دو نوع فراز پیدا شدند، به اندازهٔ دو فرسنگ که در دین هیجده هاسر گوید.

گوسپندان بر زمین و مرغان در فضا ماندگار شدند و ماهیان در آب شنا کردند که تغذیهٔ کامل آفریدگان از ایشان بود.

این نخستین نبرد را گاو با اهریمن کرد.

ششمین نبرد را کیومرث کرد. از آنجا که بر سپهر (= طالع) کیومرث پیدا بود، در تازش اهریمن، بر اثر نبرد اختران و اباختران، سی سال زیست.

زروان پیش از [آمدن] اهریمن چنین گفت که «کیومرث دلاور را به سی زمستان زندگی و شاهی مقدّر شد». به هنگامِ آمدنِ اهریمن، ستارهٔ هرمزد به خرچنگِ آب‌سرشت که جانان است، جَست، به اوج خویش. به سبب تفوق بر رقیبش، برای کیومرث زندگی و جان مقدّر کرد. ستارهٔ کیوان به ترازو به جای چهارم (= وتد رابع، وتدتحت الارض)، آنجا که میخ زیر زمین است، به اوجِ خویش جَست که به سبب تفوقش بر رقیب، مرگ مقدر کرد. به سبب بودن هرمزد به بالستِ خویش، به میخ جانان، و تفوق بر کیوان، آن مرگ را [ستارهٔ هرمزد] از کیومرث تا سی سال

بسپوخت. هنگامی که دیگر بار، کیوان باز به ترازو آمد، که او را اوج خود بود، بدان هنگام، هرمزد به بُز جَست که او را نشیب خود بود. به سبب تفوق کیوان بر هرمزد، کیومرث را مرگ بر آمد، بر دست چپ افتاد. به هنگام درگذشتن، تخمه [اش] بر زمین رفت. همان‌گونه [که] اکنون نیز به هنگام درگذشت، همهٔ مردم تخم بریزند.

از آنجا که تن کیومرث از فلز ساخته شده بود، از تن کیومرث هفت گونه فلز به پیدائی آمد. [از] آن تخم که در زمین رفت، به چهل سال مشی و مشیانه بررُستند که از ایشان رونق جهان و نابودیِ دیوان و ازکارافتادگیِ اهریمن بود.

این نخستین کارزار است که کیومرث با اهریمن کرد.

هفتمین نبرد را آتش کرد، آن [که] به مقابلهٔ اسپنجروش بایستاد. آتش وازشت نیز به باران سازی و آذر فَرنبَغ[۹] و گُشنَسب[۱۰] و بُرزین مِهر[۱۱] به پاسداری جهان و حفظ آفریدگان، و دیگر آتشها که در گیاه و مردمان و گوسفندان اند، به حفظ جان و رویانیدن [بایستادند]، نظم جهان و آفریدگان از او (= آتش) بود[۱۲].

این نخستین نبرد را نیز آتش با اهریمن کرد.

هشتمین نبرد را اختران کردند به مقابلهٔ اباخترانِ دروج. هر کس با رقیب خویش به نبرد ایستاد و مقابلهٔ یکدیگر را ترتیب دادند تا فرشکرد، چنان که [در] زیجِ جهان نوشتم.

این نخستین نبرد را اختران با اهریمن کردند.

نهمین نبرد را ایزدان مینوی با اهریمن کردند، هنگامی که [دیوان را] زدند و شکست دادند و به دوزخ افکندند. چنین گوید: «بدان نبرد کردن، ایزدان مینوی نود شبانه روز بیخواب و بی تشنگی بودند».

دهمین [نبرد را] ستارگان ناآمیزنده کردند. هنگامی که نگذاشتند تاریکی و بزه به بالاتر بیامیزد. چنین گوید که «فرهٔ بهدین مزدیسنان بمانند ایویانگهان[۱۳] که هست مانند کُستی، ستاره‌نشان و مینوانْ‌آفریده، سه تاه بر سه گِره، پیرامون آسمان را بِدان پایه نگهداشت[۱۴]». آن ستارگان با [اباختران] به نبرد ایستادند تا فرجام، چنان که خود نوشته شد که جوهرِ رزمِ قطعیِ پاکی در [دوران] آمیزگی خوانده شود.

یادداشتهای بخش هشتم

۱ـ [فرشکرد]☆ پهلوی: frašagird ، اوستا: frašō.kərətay ، بازسازی فرجامین جهان که در آن نشانی از پلیدیهای اهریمنی نخواهد بود (نک. بخش نوزدهم).

۲ـ [اردافرورد]☆ پهلوی: ardā frawahr ، به معنای فروشی پرهیزگار است. در متنهای اوستائی، در برابر آن، «فروهرهای زنان و گروه پهلوان‌زادگان پرهیزگار» بکار رفته است. در ترجمهٔ پهلوی اوستا (= زند) این جمله به صورت «فروهر پرهیزگاران ماده و گروه نر» آمده است و در تفسیر آن که به دنبال همین عبارت است، «اردا فرورد مردمان» یعنی فروهر مردمان پرهیزگار ذکر شده است [1]. ظاهراً بعدها این ترکیب متنهای زند صورت مختصر شده‌ای یافته و «فروهر پرهیزگار ماده» گشته است و «گروه نر» بکلی از آن حذف شده است. در این کوتاه شدن شاید مادینه بودن واژهٔ فروشی در اوستا مؤثر بوده باشد. در نوشته‌های پهلویِ غیرِ زند این «فروهر پرهیزگار ماده» نماد همهٔ فروشی‌ها قرار گرفته، حالت ایزدی را یافته است (در بارهٔ فروهر یا فروشی نک. بخش چهارم، ی ۵).

۳ـ دروائی و اندروائی به معنای فضائی است.

۴ـ [فراخکرد]☆ پهلوی : frāxkard ، اوستا: -vouru.kaša . نک. بخش دهم، ی ۵.

۵ـ [اروند رود، وه رود]☆ پهلوی : arwand و arang ، اوستا: - ranghā ، رودی است افسانه‌ای. این رود و رود وه (پهلوی: weh و dāītī و weh dāītī ، اوستا: -dāitayā) که آن نیز افسانه‌ای است، در نزد ایرانیان مقدس شمرده می‌شدند و گمان بر این بود که در سرزمین ایرانویج جاری بوده‌اند. بعدها، در دورهٔ ساسانیان، ایرانیان نام این دو رود را بر دجله و سند نهادند و دجله را اروند یا ارنگ و سند را وه رود خواندند. اگر توجه کنیم که هندوایرانیان در اعصار کهن پیش از تاریخ ظاهراً در سرچشمه‌های رود ینی‌سئی می‌زیسته‌اند، شاید این افسانه مربوط به شاخه‌های متعدد این رود بوده باشد. اما از آنجا که مدارک باستانشناسی نشاندهندهٔ تأثیر فرهنگ بین‌النهرین در آسیای میانه، جنوب سیبری و حتی بخشهائی از شمال چین است و دورهٔ این تأثیر به هزارهٔ چهارم پیش از مسیح می‌رسد [2]، شاید افسانهٔ دو رود وه و اروند زیر تأثیر افسانه‌های مربوط به دو رود مقدس دجله و فرات در اساطیر بین‌النهرینی پدید آمده باشد. در وجود این ارتباط باید به این نکته اشاره کرد که بنابر افسانه‌های ایرانی، این دو رود از شمال به جنوب جریان دارند و این امر با جهت جریان رودها در سیبری مغایر است. این گمان که این دو رود معرف ولگا و دن باشد چندان با مدارک باستانشناسی که مراحل مهاجرت هندوایرانیان را از سیبری وسطی به آسیای میانه و هند و ایران نشان می‌دهد، هماهنگ نیست.

۶ـ [البرز]☆ پهلوی : harborz ، اوستا: -harā با صفت -bərəzaitī . در اوستا نام رشته کوهی

---

۱. *P.Y.V.*، ها ۱، بند ۶ و جز آن. ۲. *R.H.*, pp. 17-8

است افسانه‌ای. در ادبیات پهلوی این رشته کوه به گرد نیمکرهٔ زمین می‌گردد و نیمکرهٔ قابل زیست زمین را از نیمکرهٔ زیرین زمین که در آب است، جدا می‌کند.

۷ـ منظور از بند زمین این است که کوهها زمین را، در واقع، طناب پیچ کرده‌اند تا محکم باشد و از هم ندرد.

۸ـ [گوکرن]☆ پهلوی : gōkarn ، اوستا: -gaokərəna ، ظاهراً به معنای گاوشاخ، نام درختی افسانه‌ای است در دریای فراخکرد و از آن در تفسیرهای پهلوی به هومِ سپید یاد شده است که ماهی کره kara از آن پاسداری می‌کند و محتملاً با کوکنار فارسی مربوط است. در بندهش می‌آید که هومْ ایزد اندر گوکرن است. فرشکردسازی به یاری آن انجام می‌یابد، بدین گونه که از پیهِ گاوِ هدیوش hadayōš و هوم‌سپید خوراکی به نام انوش آرایند و همه مردم را دهند و براثر آن همهٔ مردم جاودانه بی‌مرگ شوند[۱].

۹ـ [آذر فرنبغ]☆ پهلوی : ādur farrōbāg ، برترین آتشکدهٔ دورهٔ ساسانیان که از آنِ موبدان و اشراف بوده است. بنا به روایات برجای مانده، در اعصار کهن در خوارزم بود و سپس در فارس جای داده شد. فرنبغ یا فروباگ به معنای دارندهٔ فر ایزدی است. در پارسی بصورت آذر فرنبغ، آذرخره، آذرخراد، آذرخرداد و آذرخرین آمده است.

۱۰ـ [آذرگشنسپ]☆ پهلوی : ādur gušnasp ، دومین آتشکدهٔ مهم دورهٔ ساسانیان که از آنِ ارتشتاران بوده است. در دورهٔ ساسانیان این آتشکده در آذربایجان جای داشت. گشنسب به معنای دارندهٔ اسب نر است. در پارسی بصورت گشسب و گشنسپ هر دو آمده است. در پهلوی نیز همچنین است.

۱۱ـ [آذر بُرزین مهر]☆ پهلوی : ādur burzēn mihr ، سومین آتشکدهٔ مهم دورهٔ ساسانیان و از آن تولیدکنندگان کشاورز بوده است. در دورهٔ ساسانیان در خراسان جای داشته است. برزین‌مهر به معنای مهر بلندپایه است. جالب توجه ارتباط مهر است با دهقانان و تولیدکنندگان. اگر به صفت معروف مهر، دارای چراگاههای فراخ، نیز توجه کنیم، از این دو امر بخوبی اهمیت مهر به عنوان ایزد طبقه تولیدکنندگان و کشاورزان روشن می‌شود.

۱۲ـ در بخشی از بندهش آمده است[۲]:

«جم اندرشاهی [خود] همه کاری را بیشتر به یاری این هر سه آتش بهتر همی‌کرد و آذرخره را به دادگاه[۳]، به خره‌اومند کوه (= فرهمند کوه)، به خوارزم نشانید.

«هنگامی که جم را ببریدند، فرهٔ جمشید را از دست ضحاک، آذرخره رهائی بخشید. اندرشاهی گشتاسپ شاه، چنانچه در دین آمده است، از خوارزم به روشن‌کوه کاریان[۴] نشاندند، همان‌گونه که اکنون نیز آنجا است.

«آذرگشنسپ تا شاهی کی‌خسرو، [بدان آئین، پاسداری جهان همی] کرد. چون کیخسرو بتکده را

---

۱. بندهش TD_2 ، ص ۲۲۶ ، از سطر سه به بعد. ۲. **بندهش**، TD_2، ص ۱۲۴، س ۱۲ تا ص ۱۲۵، س ۱۵.
۳. دادگاه به معنای آتشکده است. ۴. نک. ***ایران در زمان ساسانیان***. ص ۱۸۹ ، ی ۷.

همی کند، بر یال اسب [او] نشست و تیرگی و تاریکی را نابود کرد و روشنی آورد. چون بتکده کنده شد، [کیخسرو] به همان جای؛ براسنوند [کوه]، آتشگاهی فرازنشانید. بدان روی [آن را] گشنسپ خوانند که بریال اسب نشسته بود.

۱۳ـ [ایویانگهان]☆ پهلوی: ēbyānghan ، اوستا: -aiwyānghana ، کمربند مقدس زردشتی که در پهلوی بدان کستیگ kustīg گویند و در فارسی بصورت کُشتی بازمانده است.

۱۴ـ منظور این است که کهکشان همان فرهٔ بهدین مزدیسنان است و آن است که پیرامون آسمان را به همان گونه که کستی پیرامون بدن انسان را حفظ می‌کند، پاسداری می‌کند.

دربارهٔ به مقابله ایستادن با آن پلیدی که اهریمن بر آفریدگان هرمزد برد

[در پیکار با اهریمن، هر آفریدهٔ روشن به رنج و ستم افتاد، امّا در آن سختی، به مقابله و ستیز برخاست: چون بر آسمان آمد، آسمان چون باروئی سترگ پتیاره را به زندان افکند تا نگریزد. چون بر آب آمد، تیشتر با مینوانِ باران‌کردار، باران بزرگ و دریا و چشمه و رود ساخت. کوههای زمین با چراگاه و سود بزرگ و هفت بوم پدیدار گشتند. تخمهٔ گیاهان بر زمین پراکنده شد و جانوران به پنج گونه و رده‌های بسیار پدید آمدند. مرد نخستین با گرویدن به داداری هرمزد و با سخن پاک و اندیشهٔ گزیدار خویش، واپسین پیکار را آراست. اینها نبرد آسمان و آب و زمین و گیاه و گاو نخستین و کیومرث است. هفتمین نبرد را آتش کرد که از تازش اهریمن دود و سوزندگی بر او درآمیخته بود. آتش گونه‌گونه در جهان پدیدار شد تا یاوری آفرینش کند. اصل او در پیشگاه هرمزد فروزان است و بر زمین و ابر و آب و گیاه و تنِ جانداران و مردم برای جنگ با پتیاره می‌آید.] ☆

بخش نهم *

دربارهٔ به مقابله ایستادن با آن پلیدی که اهریمن بر آفریدگان هرمزد برد

هنگامی که این پتیاره آفریدگان را پلید ساخت، آن گاه بدان به دروج آلودنِ همه، بزرگ دستیِ[1] خویش را نشان داد. زیرا چون به درون آسمان آمد، آن گاه مینویِ آسمان چون ارتشتاری دلیر[2] که زرهی فلزین پوشیده باشد ـ که خودْ آسمانِ فلزین است[3] ـ به بانگ بلند و خروش سخت به اهریمن گفت که «اکنون که اندر آمده‌ای، پس تو را باز نهلم».

[آسمان مقابلهٔ اهریمن را][4] بیاراست تا آن که هرمزد پیرامون آسمان دیگر باروئی سخت‌تر بیاراست که آگاهیِ پرهیزگاران خوانده شود. فروهرِ ارتشتارانِ پرهیزگار را پیرامون آن بارو، سواره و نیزه [در] دست، چنان بگمارد چونان که موی بر سر است؛ به مانند زندانبانان که زندان را از بیرون پایند و دشمن از درون محصور است، که [او را] به بیرون نگذارند آمدن.

در همان زمان اهریمن کوشید که به بنه خویش که تاریکی است، باز شود و گذر نیافت و بدبینانه، از بیم بسر رسیدن نه‌هزار سال و آغاز فرشکرد به خود براندیشید... این بود نخستین نبرد آسمان با اهریمن.

چون دیگر بر آب آمد، همان روزی که در تاخت، [تیشتر به] خرچنگ آبی [اندر شد] که آب تخمه است. تیشتر همه درخشان [در خرده‌ای که] ازرگ خوانده می‌شود،

---

* *گزیده‌های زاداسپرم*، از ص ۱۶ تا ۴۳.

ابر را فراز داد. به روز فرود شُدان (= غروب) پیدا چنان [بود که به] بَر آمدان (= طلوع)، که آفریدگان را رواج یافتن [به] خرچنگ اختر باشد که اختر چهارم است؛ و خدای آب، تیشتر، فرشتهٔ سامان‌بخش، خدای ماهِ چهارم است. بدین روی است که تیرماه، ماه چهارم سال است.[۵]

تیشتر باد را به یاری خواست و بهمن و هوم به راهبری و بُرزِ آبانْ ناف به همکاری و اَردای فِرَوَرد به پیمانه‌داری به [گرد] هم آورده شدند. [تیشتر] به سه پیکر گشت که هست مردپیکر، گاوپیکر و اسب‌پیکر. به هر پیکری ده شب در روشنی پرواز کرد و سی شب باران را به نابود ساختن خرفستران فرو هشت. و سرشکان بودند جداجدا [چون] بزرگ تشت آبی که بر کشیده شده باشد. بِدان فروکُشته شدند همهٔ خرفستران مگر اندکی از پرندگان [و آنان] که در سوراخ[های] زمین فرو شدند.

پس، مینویِ باد به شکل مردی بر زمین پیدا شد، روشن و بلند. به‌آئین، موزه‌ای چوبین به پای داشت. چون جان که تن را بجنباند [و] تن بدین زور فرازرونده شود، آن مینوی بادِ سرشتی باد فضائی را فراز جنبانید، همهٔ زمین را سراسر باد فراز وزید. [باد] آب را بمالانید و به ناحیتهای زمین افکند. دریای فراخکرد از آن پدید آمد [که] یک‌سوم این زمین را [دربر] دارد. در او یکهزار چشمه که سرچشمه‌های دریاچه خوانده شود، آفریده شد. یکهزار چشمهٔ آب که آب از دریا و از دریاچه برآید و بدان فراز ریخته شود.

هر دریاچه‌ای و هر سرچشمه‌ای را بزرگی چندان است که اگر سواری تکاور براسبی تازی پیرامون [آن را] همی گردد و تازد، به چهل روز [گرداگردش را] فرایابد که یکهزار و نهصد و بیست فرسنگ کلان است که هر کمتر فرسنگی بیست هزار پای است.

پس آن خرفستران بمردند و زهر ایشان در زمین بیامیخت. برای از میان بردن آن زهر، تیشتر اندر دریا فرو شُد و اپوش دیو به مقابلهٔ او بتاخت. [در] نخستین نبرد شکست بر تیشتر بود، به هرمزد نیاز[۶] آورد.[۷]

بِد[ان] ستایش و نیایش و نام‌بَری چنان زور به تیشتر بیامد که به اندازهٔ ده اسب نر، ده اشتر نر، ده گاو نر، ده کوه ــ اگر [ایشان را با هم] بیفکنند ــ و ده رود ناورُو، اگر با یکدیگر فراز هم رسند.

اپوش دیو را به شکست برانید و او را از چشمگان دریا بازداشت و [به] پیمانه‌گری با جامی و خُمی[۸] [که] از فروهران به خویشکاری داشت، چند وَچَستی[۹] آب برآهیخت و چند شگفت‌تر به نابودیِ (= خرفستران) فراز بارانید، سرشکانی (= قطراتی) همچندِ سر مرد و سر گاو، بزرگ و کوچک.

در آن ابر و باران، تازش و کوبش تیشتر و آتش وازشت به دشمنی اپوش و اسپنجغر بود. آتش وازشت به گرز آتشین اسپنجغر را در ابرها بزد. ده شبانه روز باران بود و زهر خرفستران از آن تیز گداخته شد. پس باد [آن آب را] به کرانهٔ دریای فراخکرد برانید. [آب] به سه بخش شد و سه دریا از او پدید آمد [که] پوئیدیگ، کمرود و سیاه‌بُن خوانده شود. از ایشان پوئیدیگ خود دریائی شور است که بدان مدّ و جزر باشد و بندِ مدّ و جزر آن به ماه پیوسته است و گردش (= تغییر) به فراز آمدن و فروشدن ماه بدو همی پیدا شود.

فراخکرد به ناحیت نیمروز، به البرز فراز ایستد. پوئیدیگ هم‌مرز او ایستد. میان آن [پوئیدیگ و فراخکرد] دریای سدویس است که بند به [ستارهٔ] سدویس [دارد] که ناحیت نیمروز و دریا[ها] را به خویشکاری [دارد، مانند] ماه که گردش هر چیز اندر افزایش و کاهش که مد و جزر است، [بدو پیوسته است].

[دربارهٔ مد و جزر گوید[۱۰]]: از پیش ماه دو باد فراز تازند، در سدویس خانه دارند. یکی بر کِشنده و دیگری فروکِشنده است. بدان که برکِشنده است مد باشد و بدان که فروکِشنده است جزر باشد.

سدویس دریا[ئی] است خود پهلوی دریای فراخکرد. هنگامی که آنچه ناپاکی و ستبری است از دریای شور به فراخکرد همی رود، به باد بزرگ و بلندی باز پس زده شود[۱۱]، تا آنچه روشن است به پاکی در فراخکرد و چشمگان اردویسور شود.

جز این سه دریای کوچک، او سپس، از البرز، از اباختر کنارهٔ [زمین]، دو رود اَرَنگ و وِه را بتازانید. اروند* [که] هست دجلهٔ تیز[رو]، به سوی غرب و وِه به سوی شرق بود. به دو سر [گیتی] بگشتند و به دریا شدند.

پس هیجده رودبزرگ ازایشان،ازهمان البرز،بیامدند.این بیست رودکه سرچشمهٔ ایشان به البرز است، اندرزمین فرو شوند و در خونیرس باز به آشکارگی رسند.

* [چنین در ترجمهٔ بندهش، ص ۱۷۳ ؛ ترجمهٔ پیشین: ارنگ دجلهٔ تیزرو است...].☆

پس، دو چشمه ـ دریا بر زمین گشوده شدند که [چنین] خوانده شوند: چیچَست [۱۲]، دریاچهٔ ژرفِ نمکینْ‌آبِ [۱۳] بی‌تازش و بی‌زندگی [۱۴] که بر ساحلش آذرگشنسپ پیروزگر نشیند. دیگر سووَر [۱۵] است که هر ستبری را به کرانه‌ها افکند و خویشتن را روشن و پاک دارد. زیرا به مانند چشمی است که هر گردی و هر ریمنی را به کنار افکند. به سبب ژرفایش، آنچه اندر دریا شود به بن نرسد. به نزدیکی آن، آذرمهرِ سودبخش، بُرزین مهر، نشیند.

این بود دوم نبرد با آب.

چون سدیگر به زمین آمد، مقابلهٔ او را همان زمین بیاراست، آن گونه که از شکستن و به لرزش در آوردنِ زمین، البرز که بر کنارهٔ زمین است و دیگر کوههایِ میانِ گردیِ زمین فراز رستند که اندر شمار [به] دو هزار و دویست و چهل و چهار [کوه] برآید و بِدان، زمین را آرایشی به هم پیوسته است و گیاهان را بر او رویش و رشد است و گوسپندان را پرورش از او است و مردمان را از او سود و یاری بزرگ بود.

آن‌گونه پیدا است که پیش از آمدنِ اهریمن بر آفرینش، به یکهزار سال گوهرِ کوه اندرزمین آفریده شده بود و درست، چون پتیاره بر زمین آمد، به لرزش بِرُست، بر زمین بر آمد، بمانند درخت که شاخ [آن] به بالا روید و ریشه‌اش به زیر. ریشهٔ کوهها یک به دیگر بگذشت و با به هم پیوستگی آرایش یافت و بدان راه و گذرِ آب از زیر به بالا آفریده شد که بِدان، آب آن گونه تازد که خون در رگها از همه تن به دل زور و آهنگ دارد.

به شش‌هزار سال همه و همهٔ کوهها، جز البرز، فرجام یافتند. البرز تا هشتصد سال همی رُست. به دویست سال تا به ستاره‌پایه، به دویست سال تا به ماه‌پایه و دویست سال تا به خورشید پایه، به دویست سال تا به آسمان [زبرین] رُست.

پس از البرز، اَبَرسین [۱۶] کوه بزرگتر [کوه] است که اَبَرسام کوه خوانده شود که بُنَش به سیستان و سرش به مرزپارت [۱۷] به چینستان است.

این نیز پیدا است که پس از باران بزرگ که به آغاز آفرینش [بود]، و بمالاندن باد آب را به دریا، زمین به شش پاره [بگسست و] پاره‌ای [۱۸] [بر] زِبَر [ایشان]. آن گونه که زمین پس از باران، تنها به باد، جای جای دریده شد، پاره‌ای همچندِ نیمهٔ همهٔ

زمین از میان گسست و دیگری [که اندر] پیرامون [بود]، به شش پاره بگسست، هم‌اندازه. [اینان] کشور (=اقلیم) از آن روی خوانده شدند که به کِش (=مرز) یکی از دیگری پیدا باشد.

خُونیرس [اندر] میان، که پارهٔ میانه است و آن شش کشور را چون افسر است. بهری از دریای فراخکرد پیرامون [خونیرس] بگشت. [از] میان آن شش کشور، سوی نیمروز را دریا و بیشه[۱۹] بگرفت. آن اباختر را کوه بلند بِرُست که تا یکی از دیگری آشکارا جدا باشند.

این بود سدیگر نبرد بر زمین.

چون چهارم بر گیاه آمد، به مقابلهٔ او همان گیاه بکوشید. چون آن گیاه [نخستین] بخشکید، امرداد که او را گیاه نشانِ گیتی است، [وی را] برگرفت و او را خُرد بکوفت و با آب تیشتریِ بارانی بیامیخت. پس از باران، همه زمین را رستنی‌ها آشکار شد. ده هزار نوع[۲۰] اصلی و یکصد هزار نوع به نوع اندر نوع چنان رستند که از هرگونه‌ای و آئینی [بود]. او آن ده‌هزار نوع را به بازپس‌داشتن ده هزار[۲۱] بیماری آراست.

پس، از آن یکصدهزار نوع گیاه تخم برگرفت. از گرد آمدن تخم[ها] درخت همه تخمه[۲۲] را میان دریای فراخکرد بیافرید که همهٔ گونه[های] گیاهان از او همی رویند و سیمرغ آشیان بدو دارد. هنگامی که از آن [به] فراز پرواز کند، آن گاه تخم خشک آن را به آب افکند و به باران باز به زمین باریده شود. به نزدیکیِ آن درخت، هومِ سپید[۲۳] را بیافرید، دشمنِ پیری، زنده گرِ مردگان و انوشه گرِ زندگان.

این بود چهارم نبرد بر گیاهان.

چون پنجم بر گوسپند آمد، به مقابلهٔ او همان گوسپند کوشید. همچون [که] گاوِ یکتاآفریده درگذشت، از آن روی که سرشتِ گیاهی داشت، پنجاه‌وهفت نوع دانه و دوازده نوع گیاه داروئی از اندام اندام [وی] بُرستند که تفصیل یک‌یک که از کدام اندام است در «دام‌داد»[۲۴] پیدا است.

هر گیاهی از اندامی [که] رُست، آن اندام را افزایاند، چنان که گفت که «آنجا [که] گاو را بر زمین مغز بپاشید[۲۵]، پس دانه فرازرُست [چون] گِرگِر[۲۶] و کنجد و [از] شاخ میشو[۲۷]، که کنجد، مغزچهری را، خود مغزی است افزایندهٔ مغز». این را نیز گوید که «از خون، کودکِ مِی[۲۸] [پدید آمد]، که می خود خون است و باشد که [از داروهای]

گیاهی به درستِ چهریِ خون یاورتر است»؛ و این که گفته شود که «از بینی ماش [پدید آمد] که بَنو خوانده شود. بَنو برای تنگ‌بینی (= تنگ نفس‌دار) نامی بود.» و این نیز که گفته شود که «از شُش، سِپندان [29] [پدید آمد که] بیماری شُشیِ گوسپندان را درمان کند». از میان جَگربَند [30] آویشن [31] [پدید آمد] که [آن را] بهمن برای باز ایستادن آن گَندِ اکومن، آن که از ویرانگری جادوان است، [آفرید]».

پس، او (= امرداد) به همان [زمان]، روشنی و زور را از تخم گاو بر گرفت و به ماه [32] برد. روشنی را [که] در گاو بود به ماه ایزد بسپارد و به نگاهبَدی، آنجا، آن تخم را به روشنی ماه بپالود و وی را به بس چهره‌ها بیاراست و وی را دارای جان بکرد و از آنجا وی را فراز به ایرانویج آفرید.

نخست، دو جفت گاو نر و ماده، سپس دیگر نوع‌ها نیز تا به حد دویست و هشتاد دو نوع [بر] زمینی به درازایِ دو فرسنگِ کلان پدید آمدند.

چهارپایان بر زمین فراز رفتند، ماهیان در آب شنا کردند و مرغان [به] اندروای پرواز کردند. دو، دو، به هنگام خوشخواری به هم عشق ورزیدند و از آن، ایشان را آبستنی بود و زایش و تفصیل بخش یافتن ایشان چنین است:

نخست به سه [کَردهِ [33]] بخش شدند که هست: چهارپای که [بر] زمین رود و ماهی که [در] آب شنا کند، مرغ که [به] اندروای پرواز کند.

پس به پنج آئینه (= شکل [34])، که ایشان را مسکن اندر پنج جای است [که] خوانده شوند: آبی، سوراخی، پرنده، دد و دام. آبی: ماهی و کوسه [؟] وستور و گوسپند و دد و سگ و مرغ در آب باشد. سوراخی: سمور و موش و دیگر همه سوراخ‌زیان و [سوراخ]رُوان. پرنده: همهٔ مرغان. ددان: دد است که دست‌آموز نیست. دامان: هر چه به رمه و چرا داشته شود.

پس به بَهْرها بخش کرد که هست چهارپای [35] گِردسُنب و دوگانه‌سنب، پنج‌چنگ و مرغ و ماهی، که گِردسُنبان یکی است که همه اسب خوانده شود و دوگانه‌سنبان بسیار است مانند شتر و گاو و میش و بز و دیگر دوگانه‌سنبان. پنج‌چنگ‌سگ و خرگوش و موش و سمور و دیگران، پس مرغ، پس ماهی.

پس، به سَردهِ (= نوع) بخش کرد، مانند اسب هشت سرده، شتر دو سرده، گاو پانزده سرده، میش [36] پنج و بز پنج، سگ ده و خرگوش پنج و سمور هشت، موش

هشت، مرغ یکصدوده و ماهی ده. باشد که به تفصیل شمرده نشد. پیدانامان، ناپیدانامان، همه و همه، دویست و هشتاد و دو سرده است و با «سردهٔ در سرده» یکهزار گونه.

مرغان را به هشت رَسته بیافرید، از آن که بزرگتر است تا آن که کوچکتر. [آنان را] چنان ببالانید بمانند مردی که دانه همی کارد: نخست آن را که ستبر دانه است فراز پراگند، سپس آن را که میانه است و سپس آن را که کوچک است.

از این سرده‌ها، همان‌گونه [که] در «دامداد» به تفصیل برشمرده شده است، من در کتاب «تخمه‌شماری» خلاصه‌ای نبشتم و این جای را خلاصه‌ای است که نموده می‌شود.

اندر سردهٔ اسبان نخست تازی است. ایشان را سرکرده [اسب] سپیدِ زردگوش است. دیگر پارسی و استر و خر و گور و اسبِ آبی و جز آن است.

و شتر بمایه (= اساساً) دو است: گشته کوهان و دوگانه کوهان.

اندر سردهٔ گاو: سپید و خَشین (= کبود)، سرخ و زرد و سیاه و پیسه و گوزن و گاومیش و شترگاو پلنگ، گاوماهی و جز آن است.

اندرگوسپند آن دنبه‌دار و آن که بی‌دم است و میش تَگل [۳۷] و کروشه[۳۸] که او را سه کوهان است و شاخ بزرگ، و به بارگی شایسته است و بارهٔ منوچهر بود.

اندر بز خَربُز [۳۹] و تَبی [۴۰] و نَری [۴۱] و آهو و پازن است.

اندر سمور: قاقم سپید و سیاه، سمور و سنجاب و خز و جز آن است.

اندر [موش]، موشِ نافه و یکی بیش‌موش است که بیش [۴۲] و زهر خورد و بدان نمیرد. بدان مصلحت آفریده شد که بیش خورد [و بیش] به زهری (= مسمومیت) آفریدگان کم رسد. یکی موش سیاه گونه‌ای است که [اگر] آن گرزه مار که گرزهٔ مَگوبیس خوانده شود، که در ناحیت دریا بیشتر باشد، [کسی را] فراز گَزَد یا تخم در خورش افکند و کسی خورد و آنگاه گرزه اندر تن [او] باشد، چون آن گرزه [مار] را آن هنگام بوجود آمدن رسید، برگرزه فراز میزد (= ادرار کند)، [آن شخص] از آن بیماری پاک بشود.

اندر مرغان دو دیگر سرشت از دیگران بیافرید که سیمرغ و شبکور است که دهان و دندان دارند، به شیرِ پستان بچگان پرورند.

این بود پنجم نبرد بر جانوران.

چون ششم به کیومرث آمد، همان کیومرث مقابلهٔ [او را] بیاراست. چون کیومرث سخن پاک و مقدس هرمزد را نیوشید، به پاک اندیشی اندیشید: آن بهترین پرهیزگاری اندر نابود ساختن دروج است.

چون درگذشت، به سبب سرشت فلزین داشتن، هشت گونه فلز از اندام اندام [او] پدید آمدند که هست: زر و سیم و آهن و روی و ارزیز و سرب و آبگینه و الماس. به سبب برتری، زر از جان و تخم آفریده شد.

کیومرث درگذشت، زر را سپندارمذ فراز پذیرفت و چهل سال در زمین بود. به سر چهل سال، ریواس گونه، مشی و مشیانه برآورده شدند، یکی به دیگری پیوسته و هم‌بالا و همدیس.

میان ایشان روان [۴۳] برآمد. به هم بالائی، ایشان چنان [بودند] که پیدا نبود که کدام نر و کدام ماده و کدام آن روان هرمزدآفریده است. این آن روانی که مردم بدان (= به سبب آن) آفریده شدند.

چنین گفته شود به دین که «کدام پیش بود، روان یا تن؟» هرمزد گفت «من روان را پیش آفریدم، پس بدان روان [فراز] آفریده، تن دادم تا خویشکاری پدید آورد. تن او برای خویشکاری آفریده شد.»

پس، از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری گشتند و روان به مینوئی اندر ایشان شد.

[این بود ششم نبرد بر کیومرث.]

چون هفتم بر آتش آمد، با او همان آتش [به مقابله کوشید]. پنج‌گونه [آتش بود] که اَفزونی، بهِفرَ نفتار، اوروازِشت، وازِشت و بلندسود خوانده شود.

او آتش افزونی را خود اندر گرزَمان [۴۴] بیافرید و او را پیدائی به آتشی است که بر زمین سوزان است. او را افزونگری این است که هر نوعی را به سرشت خویش [افزایاند].

[آتش بهِفرَنَفتار] آن است که در مردمان و گوسپندان است. او را خورش گُواردن، تن تافتن، چشمان روشن ساختن اندر خویشکاری است.

اوروازِشت آن است که در گیاهان است که در تخم ایشان آفریده شد. او را زمین سُفتن، آب را تَراویدن، تَفتن و بدان شکوفهٔ گیاهان را دلپسند، نیک‌چهره و خوشبوی

کردن و میوه را رساندن و به بس مزه تبدیل کردن اندر خویشکاری است.

وازِشت آن است که در ابر حرکت دارد. او را تیرگی و تاریکیِ اندروائی زدن و ستبریِ اندروای را باریک و سبک سرشت کردن و تگرگ را گداختن و آن آبی را که در ابر است به اندازه گداختن و دارای سرشک کردن و گرم کردن اندر خویشکاری است.

بلندسود (= برزی سوه) نیز، در آسمان، آن فرّه (= شعله[۴۵]) است که او را مقر در آتش بهرام است، چونان که خانه خدای را [مقر] به خانه است. او را نیروی برکت‌بخشنده از رویش روشن آتش و فرازسوزی بوی و پاکی جان و ستایش یزدان و بکاربستن کرفه‌ها است. او را با دروجِ مینوئی کوشیدن، پَری‌تنان را که از دریا بر آیند و بدی مادی را [بر خود] پوشیده دارند و به گند و پلید سازی روشنان را به دشمنی آیند و به جادوئی آفریدگان را تباه کنند، نابود کردن و سوختن و جادو و پری را بشکستن و بمایه، به شب، خفتگان را پاسبانی کردن و با سروش پرهیزگار یار بودن خویشکاری است.

[هرمزد] در آغاز آفرینش، همهٔ زمین را به پاسبانی به ورجاوند آذرفرنبغ و تکاور آذرگشنسب و پرسود آذربُرزین مهر سپرد که چون آسرون و ارتشتار و واستریوش‌اند.

آذرفرنبغ به فرهمند کوه، به خوارزم گاه گرفت و آذرگشنسب به اَسنوَندکوه به آذربایجان و آذربُرزین‌مهر به [ریوند] کوه، به پُشتهٔ [گشتاسپان]؛ و هستی و آشکارگی‌شان در جهان به شاهیِ هوشنگ بیشتر شد، هنگامی که مردم به گاوِ سِریسوگ [از خونیرس] به [شش] کشور همی شدند. به نیمهٔ راه، شبی، به بادی شگفت، آتشدان که بر پشت گاو به یک جای داشته شده [بود]، که آتش بِدان بود، به دریا افتاد و در عوض، آن یک آتش بزرگ که پیدا بود، به سه بخش شد، به سه آتشدان بنشست و آن خود بود سه شعله که ایشان را مسکن به آذرفرنبغ، آذرگشنسب و آذربرزین‌مهر است.

یادداشتهای بخش نهم

۱ـ بزرگ دستی به معنای حداکثر قدرت است.

۲ـ واژه‌ای که دلیر خوانده شد، در متن arγand است که با واژهٔ ارغند فارسی یکی است؛ ولی در این جمله معنا نمی‌دهد، برای قرائت اروند به جای ارغند، نک. بندهش TD_2، ص ۶۰، س ۱۱.

۳ـ فلزین بودن آسمان اشاره است به اصطلاح پهلوی xwanāhan که به معنای فلز گداخته است (نک. بخش دوم، ی سوم).

۴ـ مطلب درون دو قلاب از بندهش آورده شد (ص ۶۰، س ۱۲/۱۳).

۵ـ [این بند عیناً از یادداشتهای ترجمهٔ بندهش، ص ۱۶۷ نقل شد]. ☆

۶ـ متن: 'ptyhyt ، ظاهراً املاء غلط برای paywahīd ، مانوی: paywāh[۱] ـ.

۷ـ جملهٔ بعدی متن ویران است و ظاهراً جمله‌ای اضافی است که در ترجمه حذف شد: [هرمزد] زور چنان بر تیشتر برد.

۸ـ بنا به اساطیر پهلوی، گمان بر آن بود که ابر جامی است که تیشتر با آن از دریا آب می‌ستاند.

۹ـ پهلوی: wačast، اوستا: -vačas- taštay به معنای یک بند شعر گاهانی است و در این‌جا، مقصود از آن مدت زمانی است که برای خواندن یک بند شعرگاهانی به کار می‌رود.

۱۰ـ در متن، به جای آنچه در میان دو قلاب است، دو واژه pkyn' W وجود دارد که مغشوش است. مطلب میان دو قلاب از بندهش نقل شد [بندهش، ص ۸۳، س ۱۲/۱۳].

۱۱ـ متن: زَنَد.

۱۲ـ [چیچست] ☆ پهلوی : čēčast ، اوستا: -čaēčasta . در پارسی به صورت خُنجست هم آمده است. دریائی است افسانه‌ای که در ادبیات پهلوی با دریاچهٔ اورمیه تطبیق داده شده است.

۱۳ـ پهلوی: 'glmwk ، که ظاهراً املائی است ویران. اوستا: -urv-āp . این واژهٔ اوستائی را «دارای آبِ گسترده» معنا می‌کنند. شاید با واژهٔ پارتی 'wl = ul به معنای نمک مربوط باشد که در نتیجه، واژهٔ اوستائی معنای آب شور و نمکین‌آب خواهد داد. این واژه در بندهش به صورت glw'p[۲] املاء شده که محققاً در اصل urwāb='lw'p بوده است.

۱۴ـ پهلوی: jud-jīd، از ریشه ایرانی باستان gay ، زندگی کردن، زیستن.

۱۵ـ [سوور] ☆ پهلوی : sūwar ، از این دریا در *اوستا* یاد نشده و ظاهراً در حدود نیشابور بوده است.

۱۶ـ [ابرسین] ☆ پهلوی : abar sām / abar sēn ، اوستا: -upāiri.saēna .

---

۱. W. M.M., p.77

۲. بندهش، ص ۹۲، س ۲.

۱۷ـ در نوشته‌های پهلوی، از آن‌جا که املاء پارث و پارس هر دو p'ls است، برای نویسندگان متن‌های پهلوی دربارهٔ جای کوه ابرسین اشتباهاتی پیش آمده است. از این کوه بنا به نوشتهٔ **بندهش**، رودهای هریرود، هیرمند، مرغاب و بلخ[1] سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، ابرسین همان کوه بابا در افغانستان است که رشتهٔ شمالی هندوکش باشد و شاید خود هندوکش باشد. اما چون املاء پارث را که p'ls باشد، در نظر گرفته‌اند، آن را پارس انگاشته‌اند و در نتیجه در **بندهش** آمده است که این کوه را بُن در سیستان و سر در خوزستان است[2]؛ در حالی که در *گزیده‌های زاداسپرم* بدرستی سر آن را به چینستان دانسته‌اند.

۱۸ـ متن ویران است. به جای این واژه در متن آمده است: 'wygw' y.

۱۹ـ پهلوی: wēšag. معنای معمول این واژه بیشه است. اما با مطلب نمی‌خواند و بنا بر آنچه بعداً توضیح داده خواهد شد (نک. بخش دهم، ی ۱۵)، این واژه در این مورد ویژه باید به معنای جزیره باشد ولی توجیه آن برای نگارنده ممکن نیست.

۲۰ـ متن: یکهزار. به قیاس بندهش تصحیح شد (**بندهش**، ص ۶۷، س ۷).

۲۱ـ متن: یکهزار. به قیاس بندهش تصحیح شد (همان).

۲۲ـ پهلوی: wan ī was tōhmag / wan ī harwisp tōhmag.

۲۳ـ نک. بخش هشتم، ی ۸.

۲۴ـ اشاره است به دام‌داد نَسک اوستائی که نسک چهارم *اوستا* بوده و در آن از جهان و آفرینش موجودات و رستاخیز سخن رفته بوده است.

۲۵ـ واژه نامشخص است. شاید بتوان آن را به پاشیدن تصحیح کرد و شاید هم پخشیدن یا پخسیدن باشد. پخشیدن به معنای «کوفته شدن و پهن گردیدن چیزی باشد» (*برهان*) و پخسیدن به معنای پژمردن است (نک. *برهان*، زیر واژه‌های پخس، پخسان، پخسینه).

۲۶ـ پهلوی: girgir، فارسی: «گرگر به کسر دو گاف، غله‌ای باشد گرد و سیاه رنگ، از نخود کوچکتر. و بعضی گویند نوعی از باقلا است» (*برهان*). متن در این بند مغشوش است، به قیاس بندهش تصحیح شد (نک. **بندهش**، ص ۹۳، از س ۹ به بعد).

۲۷ـ میشو از حبوبات است و همان کرسنه است که طعم آن بین ماش و عدس است.

۲۸ـ کودکِ مِی، اضافه‌ای است تشبیهی که می به کودک تشبیه شده است. در **بندهش**: کودکِ رز.

۲۹ـ سپندان خردل است.

۳۰ـ مجموع جگر، شُش و دل را جگربند گویند.

۳۱ـ آویشن که آن را به تازی سَعتَر گویند، گیاهی است با کاربرد آئینی بسیار در میان زردشتیان.

۳۲ـ متن: āb = آب.

۳۳ـ پهلوی: kardag. از ریشهٔ - karət به معنای برش و مقطع است. این واژه با کارد و کرت در

---

۱. **بندهش**، ص ۸۴-۹۱. ۲. **بندهش**، ص ۷۸، س ۶-۷.

فارسی همریشه است.

۳۴ـ در این جا دو سطر اضافی در متن آمده است که متعلق به بخش دیگری از متن است. در ترجمه، این دو سطر به جای اصلی خود در این بخش منتقل شد. نک. ی بعد.

۳۵ـ مطالب اضافی یادداشت ۳۴ به این‌جا منتقل شد.

۳۶ـ میش در پهلوی به معنای گوسفند امروزی است.

۳۷ـ [تگل]☆ میش تگِل قوچ شاخدار جنگی است.

۳۸ـ [کروشه]☆ پهلوی: kurišk / kurušk، نوعی گوسپند بزرگ است.

۳۹ـ [خربز]☆ در ارمنی نیز خربز، به معنای غزال.

۴۰ـ معنای واژه روشن نیست.

۴۱ـ [نری]☆ پهلوی: narīg، بز چهارساله، بزِ نرِ دوساله.

۴۲ـ پهلوی: bēš، فارسی بیش. بیش در اصل گیاهی است که در چین و هند روید و خوردن آن مرگ آورد. در این متن ظاهراً مترادف زهر بکار رفته است.

۴۳ـ GDH هزوارشی برای فره است ووجود همین املاء باعث تعابیر اساطیری و فلسفی بسیار شده است، در حالی که اول بار وست West مستشرق انگلیسی، تشخیص داد که این هزوارش در مواردی که معنای روان دارد باید در اصل NSMN بوده باشد که با نسیم همریشه است (نک. S.B.E., vol. XLVII, P. 147). [استاد بعداً، خلاف نظر وِست، GDH را «فره» خوانده، اما آن را «روان» و نیز «اخگر» معنی کرده است (ترجمهٔ بندهش، ص ۸۱ و ی شمارهٔ ۳ آن در ص ۱۸۰ و نیز ص ۳۹ و هم ی شمارهٔ ۴ آن، ص ۴۹ و همچنین ی شمارهٔ ۱۹ آن)؛ و نیز یادداشت ۴۵ کتاب حاضر در همین صفحه، و همچنین بخش دهم (ص اول) بخش یازدهم، ی ۲ و ۲۳].☆

۴۴ـ [گرزمان]☆ پهلوی: garōdmān، اوستا: -garō. dəmāna، به معنای خانهٔ ستایش، بهشت‌برین را گویند.

۴۵ـ [تصحیح شد از روی ترجمه بندهش، ص ۱۸۵؛ ترجمهٔ پیشین: «اخگر» با یادداشتِ «پهلوی: GDH. این هزوارش معمولاً برابر فره است، ولی xwarg نیز قرائت ایرانی دیگر این هزوارش است. در واقع، این هزوارش در پهلوی چهار قرائت دارد: ruwān، dast، xwarrah، xwarg.»؛ نیز نک. ی ۴۳ همین صفحه].☆

این که آسمان چگونه و از چه ساخته شده است

[ابزار و قوّه‌ای چون اخگر آتش بود که هرمزد آن را از روشنی بیکران آفرید و آن است گوهر آغازین آفرینش. پس آن را به صورت «تن» درآورد. پس از سه‌هزار سال، آفریدگان را از بخشهای گوناگون آن بساخت، با طرحی سزاوار و دارای مراتب. آسمان را چون بیضه‌ای آفرید که مرغکی در آن است و زمین را در نیمهٔ آسمان، در ستاره پایه بیافرید که در تازش اهریمن فرو کشیده شد. البرز را بر زمین، برکشیده تا آسمان، و پایه‌های آسمان را، با همهٔ کوهها و دریاها و خشکی و گیاهان برساخت. در ایرانویج گاو نخستین و گیاه نخستین را به شکل نطفه بیافرید. در گیاه آتش نهاد و از آن است که هیزم به آتش می‌سوزد. تا آتش از آلودگی و رنج گیتی آسانی یابد، آن را به آتشکده‌ها نشانید که آتشِ خدمتگر و رنجور را تطهیر دهند و به آن فروغ پاکیزه برند. مردم را از همان گِل خلق کرد که کیومرث را، کیومرث را چون نطفه‌ای در سپندارمذ، امشاسپند موکّل، زمین نهاد]. ☆

بخش دهم *

این که آسمان چگونه و از چه ساخته شده است

افزار[ی] بود چون اخگرِ آتش که [هرمزد در جهانِ] روشنی، آن را از آن روشنِ بیکرانه بیافرید و همهٔ آفریدگان را از آن بساخت و چون [آن را] بساخته بود، پس [آن را] به صورتِ تن درآورد و سه هزار سال در [حالتِ] تن بداشت و [آن را] همی افزود و بهتر همی کرد. پس یک یکِ [آفریدگان را از آن] تن خویش همی آفرید. نخست آسمان را از سر بیافرید و او را گوهر از آبگینهٔ سپید است و پهنا و بالایش برابر. او را ژرفایِ بُن همچندِ پهنایِ تهیگی است[1]. او را قرار به نَرِ پرهیزگار، دَهمان آفرین، است. او را نگهدارنده‌ای مادی نیست و هرمزد با آفریدگان [خود] در [آن] نشیند.

او زمین را از پای بیافرید. آن را قرار از کوه است[2]. [به عنوانِ] گوهر، اخگر ** [در وی] فرو نهاد و کوهها را از آن گوهر برویانید[3]: یکهزاروهفتصد سال زیر و زبر، هر دو همی رُست و سپس زیر بایستاد و زِبَر هشتصد سال دیگر همی رست تا به آسمان. زیر وزبر آن پیرامونِ گِرده را آسمان [بر] آید[4] و او همانا چونان خایه‌ای است که مرغکی در آن است و او را نگاهدارنده‌ای مادی نیست. بدین گونه، کوه برویانید تا به آن اندازه‌ای که [اکنون] هست. او زمین را به نیمهٔ آسمان، به ستاره‌پایه، فراز آفرید و او را پای پس و پیش بیافرید. چون اهریمن درتاخت، آنگاه او را فروکَشید؛

---

* *روایت پهلوی*، از ص ۱۲۷ تا ۱۳۷. ** [متن: GDH (xwarrah)، «فره»]☆.

به تنِ پسین باز به ستاره‌پایه شود[۵].

البرز را بلندی همچندِ پهنا است. پیرامونِ زمین بُنِ البرز است و آن را پهنا به اندازهٔ البرز است. [از] زمین [تا] ستاره‌پایه نیمهٔ آسمان است*. از ستاره‌پایه تا ماه‌پایه، [به] شمار، بیش از سی و چهار هزار فرسنگ است. از ماه‌پایه تا به خورشید پایه سی‌وچهارهزار فرسنگ، از خورشید تا به آسمان سی‌وچهار هزار فرسنگ. از ستاره‌پایه تا اینجا سی‌وچهارهزار فرسنگ و از این جا تا به آسمان زیر [زمین] یازده‌هزار فرسنگ. آسمان را گوهر آبگینهٔ سپید و روشن است. روشنی او از آنِ خورشید است.

پس از آن گاه که دروج به آفریدگان تاخت، بجز زردشت، از جهانیان هیچ‌کس هفت کشور را میان آسمان ندید. کوههای البرز دوهزارودویست وچهل وچهار است.

دریای فراخکرد یک سوم این زمین است. آب را از اشک بیافرید. باشد که [بخشی از] آن را در زمین بیامیخت و باشد که [بخشی از] آن را بر [زمین] آورد و باشد که [بخشی را به] درواي (= فضا) بایستاند و همه به حرکت ایستاد. هر آنچه را پاکی بیش و پلیدیش کم است به سه سال، آنچه را هر دو برابر است به شش سال، آنچه را پلیدی بیش و پاکیش کم، به نه سال باز به دریای فراخکرد رسد.

او گیاه را از موی بیافرید و نخست یک ساقه، به بلندیِ یک بَدَست (= وجب) و دو انگشت بود و همهٔ نوعهای گیاهان در او بود، مگر یک نوع، و [آن را] به ایرانویج فراز آفرید[۶]. پس باشد که مرغان، باشد که آب و باشد که مردمان [دانهٔ گیاهان را] جای جای ببردند و [حتی به] بیشه‌ای که در دریا است؛ و هومِ سپید و دیگر گیاهان که در جهان است از آن پدید آمد. آن را آسودگی از آب و زور و سرگین پاک است**. آن را دشواری از آن است که به بیداد ببُرند یا بشکنند. [از] آن نوعی که

---

* [ح: باید باشد: آسمان زبرین.
۳۴۰۰۰ × ۴ = ۱۳۶۰۰۰ : از زمین تا آسمانِ زِبَرین.
۱۳۶۰۰۰ × ۲ = ۲۷۲۰۰۰ + ۱۱۰۰۰ = ۲۸۳۰۰۰ : طول قطر بزرگ آسمان به یک حساب.
۱۲۶۰۰۰ + ۱۱۰۰۰ = ۱۳۷۰۰۰ : به یک حساب قطر بلند آسمان.
(در نقل رقم ۱۳۶۰۰۰ ، چنان که دیده می‌شود، استاد اشتباه کرده است و جواب ۱۴۷۰۰۰ درست است)].☆

** [ظاهراً منظور از zōhr (= زور) «قوت و کود» زمین برای رشد گیاه است].☆

سپس آفرید، پنجاه نوع پدید آمد[۷].

او گاو را از دست راست بیافرید و در ایرانویج فراز آفرید. او را پنج نای[۸] بالا و پهنا بود و چون اهریمن بر او آمد، در جای بمرد. نطفهٔ او در جای به زمین آمد و همهٔ نوع‌های گوسپندان (= جانوران مفید) را هرمزد از آن نطفه بساخت.

نخست از هر نوعی یکی نر و یکی ماده بساخت و سپس پیوند (= نسل) از ایشان برفت. ایشان را خوشی و آسودگی از آب و علف و آغل نیکواست که زمستان و تابستان پاک [باشد]. ایشان را دشواری از آن است که ایشان را به بیداد بکُشند و به بیداد کارفرمایند و [اگر] به ایشان در آغل آب و علف ندهند، براثر آن، گرسنگی و تشنگی چنان [خواهد] آمد که توان و زور و نیروی بینش و شنوائی از ایشان برود[۹].

گوسپند (= جانداران سودمند) دویست وپنجاه‌ودو نوع است و آن به پنج شکل است: گونه‌ای آن که او را سُنب دوگانه است چون گاو. گونه‌ای آن که او را سنب گِرد است چون اسب. گونه‌ای آن که پای [وی] چونان شتر است. گونه‌ای مرغ، گونه‌ای آبی و ماهی. اما در اوستا گوسپند یک گونه آموزانده شد. جز سگ و سارِگَر[۱۰] و کلاغ سیاه و دالمَن، بقیه را باید خورد. سگ را بدان سبب که نطفهٔ کیومرث در او است و سارگر و کلاغ سیاه و دالمن را [به سبب آن که] تن همه آلوده است و برای مردار خوردن آفریده شده‌اند، [نباید خورد.]

او آتش را از اندیشه بیافرید و درخشش آن را از روشنیِ بیکرانه بیافرید. او گیاه را بیافرید و در او آتش بیافرید و بدان آفرین کرد (= دعا کرد) که «شما آتش‌افروز نیستید»، یعنی آتش را از آن نتوان جدا کردن، «هان شمائید آتش سوز (= سوزنده به وسیلهٔ آتش)»، یعنی چون بر او (= چون هیزم را بر آتش) نهند، آنگاه فراز خواهد گرفت[۱۱]. هنگامی که تنِ [آتش را] خواست به صورت مادی بیافرینند، پس او نالید که به گیتی نروم، چه بر من بس بدی کنند.

پس هرمزد آذرگشنسب را به آذربایجان به صورت [آتش] بهرام* بنشاند و گفت که مردم می‌توانند کار خوراک[۱۲] را به آتش خانگی بفرمایند و چون خوراک فراهم شد، [آتش خانگی را] به آتش بهرام[۱۳] برند و بی‌پتیاره کنند.

سپس به آمدن به گیتی در ایستاد و همداستان شد و هرمزد به پاداش، همهٔ

---

* [متن: به بهرامی].☆

آتش[های] بهرام را به پاکی پدید آورد. او آذرفرنبغ را بدان پاداش که با ضحاک کارزار کرد، پس به‌صورت [آتش] بهرام به خوارزم بنشاند و آذربرزین‌مهر را بدان پاداش که گشتاسپ را به دین گروانید، به صورت [آتش] بهرام به پشته‌های گشتاسپان بنشاند.

او مردم را از آن گل [بساخت] که کیومرث را از آن کرد، [کیومرث را] به شکل نطفه در سپندارمذ هِشت و کیومرث از سپندارمذ آفریده و زاده شد، مانند مشی و مشیانه که رُستند. سه هزار سال [وی را] به حرکت درنیاورد. چون اهریمن در تاخت، سی سال ببود تا همی درگذشت، فروردین ماه، روز هرمزد [او را] بکُشت. نطفهٔ کیومرث به زمین آمد. چهل سال به نطفه بودن در زمین ایستاد. پس مشی و مشیانه از زمین ریواس پیکر برُستند، یعنی چونان ریواس که برآید و او را برگ بر تن فراز ایستد، [ایشان را نیز دست بر گوش باز ایستاد.]

روشن[۱۴] گفت که «نُه ماه ریواس پیکر بودند، پس به مردم‌پیکری گشتند». از ایشان شش پسر و شش دختر بزادند و بود که زیستند و بود که مردند. سپس همه مردم از ایشان پدید آمدند[۱۵].

یادداشتهای بخش دهم

۱ـ یعنی ارتفاع و پهنای آسمان با یکدیگر برابر است. در پهلوی ژرفا گاه معنای ارتفاع دارد.

۲ـ از پایان این جمله تا آغاز جملهٔ بعد، در متن *روایت پهلوی* حدود سه سطر اضافی است که حذف شد.

۳ـ ظاهراً اشاره است به آتشفشانها که چون پدید آیند مواد گداختهٔ آنها برهم انباشته می‌شود.

۴ـ متن: «فره آید»؛ با بقیه مطلب که بحث کوه است نمی‌خواند؛ از این روی به آسمان، تصحیح شد.

۵ـ این مطلب مربوط به آسمان است نه زمین، اما طبعاً، چون آسمان در پایان عمر جهان به بالا کشیده شود، زمین هم که در او است به بالا خواهد رفت.

۶ـ منظور از یک نوع، اشاره به اسطوره‌ای است که گیاهان داروئی از تن گاو یکتاآفریده پدید آمد. اصولاً گیاهان از دو منشأ پدید آمده‌اند: یکی از گیاه نخستین و دیگری از اندامهای گاو یکتاآفریده، و این هر دو در میان زمین، در ایرانویج، پدید آمد.

۷ـ اشاره به گیاهان داروئی است که از گاو پدید آمد. نک. ی بالا.

۸ـ متن 'BR، ظاهراً: نای. [شاید: مرد]. ☆

۹ـ از پایان این جمله تا آغاز جملهٔ بعد، در متن *روایت پهلوی* پنج بند اضافی است (از بند ۱۶ تا آخر بند ۲۱) که حذف شد.

۱۰ـ [سارگر]. ☆ پهلوی: sār ī gar، یعنی «سارِ کوهی» یک نوع مرغ شکاری است.

۱۱ـ گرفتن، به معنای شعله‌ور شدن، توسط پارسی‌زبانان وسیعاً بکار می‌رود.

۱۲ـ قرائت پهلوی: wāng yazišn. متن: kār ī pih.

۱۳ـ در آئین زردشتی سه گونه آتش موجود است: مهمترین آنها آتش بهرام است. دو آتش دیگر آذران و دادگاه خوانده می‌شوند. اهمیت هر آتش در عظمت و پیچیدگی تهیهٔ آن است.

آتش بهرام از شانزده آتش گوناگون پدید می‌آید که هر یک خود پس از بجای آوردن آئین‌های پیچیده، دشوار و طولانی، که سبب تطهیر آن می‌شود، بدست می‌آید. هنگامی که هر یک از شانزده آتش پس از طی مراسم فراهم آمد، در نخستین روز از پنج روز پایان سال، خمسهٔ مسترقه، آتش‌ها را به یک آتشدان می‌نهند و در همهٔ نخستین ماه سال نو سرودهای دینی به گرد آن می‌خوانند. سپس در روزی مقدس، موبدان صف می‌آرایند و گرزها و شمشیرها را که نشانه‌های ایزد بهرام است، در دست می‌گیرند و آتش را در نهایت احترام و با مراقبت تمام در اطاقک داخل آتشکده برجای خویش می‌نهند. شمشیری و گرزی بر دیوار آن می‌آویزند و در هر کنجی زنگی برنجین به زنجیری می‌آویزند و در هر یک از پنج‌گاه روز که باید سرودی بر آتش خواند، آنها را به صدا می‌آورند.

برپا کردن آتش آذران از آن ساده‌تر است: این آتش را از چهار آتش می‌سازند که در اصل نشانی از اتحاد چهار طبقهٔ اجتماعی است. هر آتشی را سه بار تطهیر می‌کنند. آتش دادگاه از آتش منازل فراهم می‌آید.

سه آتش اصلی فرنبغ، گشنسب و برزین‌مهر از نوع آذر بهرام اند.

۱۴ـ نام یکی از پیشوایان و مفسران زردشتی است.

۱۵ـ اکنون که ده بخش از آفرینش به انجام رسیده است، می‌توان به اختصار مطالب مربوط به آن را جمع‌بندی کرد و نتیجه گرفت:

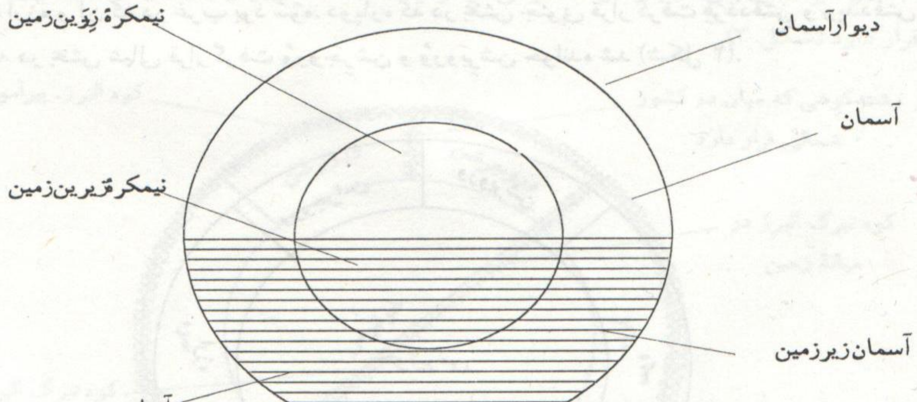
نخست زمان بیکرانه بود که ازلی است و ابدی؛ و دو جهان روشنی و تاریکی، که بر جهانِ روشنی هرمزد و بردیگری اهریمن فرمانروا بود. هرمزد چون ذات مهاجم اهریمن را می‌شناخت، تصمیم گرفت که جهان روشن خویش را در برابر تازش اهریمن حفظ کند و بدین روی، از زمان بیکرانه زمان کرانه‌مندِ دوازده‌هزار ساله را آفرید. چون هیچ خلقتی بدون زمان ممکن نبود، با خلق زمان کرانه‌مند توسط هرمزد، اهریمن نیز قادر به آفرینش شد.

از این دوازده‌هزار سال، سه‌هزار سال به خلق مینوئی جهان گذشت. امشاسپندان، ایزدان و مینویِ جهانِ مادی: آسمان، آب، زمین، گیاه، حیوان و مردم آفریده شد. در پایان این سه‌هزار سال، اهریمن به

جهان روشنی بتاخت و با شنیدن سرود مقدس اَهونَوَر سست شد و به جهان تاریکی فرو افتاد. آنگاه هرمزد، در رأس سه هزارهٔ دوم، برای مینوهای جهان مادی تن آفرید. بنا بر اسطوره‌ای که در بخش دهم آمده است، او نخست از آتش تنی مادی فراز آفرید و سپس از سر آن، آسمان و از پای آن، زمین و از اشک آن، آبها و از موی آن، گیاهان و از دست راست آن، گاو و ظاهراً از دست چپ آن، تن کیومرث را خلق کرد. مایهٔ آفرینش، چنانچه آمد، آتش بود که آن را از اندیشه بساخت. آسمان را چون تخم‌مرغی بساخت و همه آفرینش را در میان آن قرار داد و خود در طی نبرد با اهریمن در آن ساکن شد. آسمان گِرد و پهناور است. زمین گرد، پهناور و بی‌نشیب و فراز، میان این آسمان بود. زمین را چون زردهٔ تخم‌مرغ در میان آسمان آفرید. نخست، یک سوم این زمین را آفرید سخت چون سنگ. سپس، یک سوم دیگر این زمین را از گَرد آفرید. سدیگر، یک سوم دیگر این زمین را نرم چون گِل فراز آفرید.

هرمزد گوهر کوهها را، که شاید اشاره به مواد آتشفشانی است، در دل زمین آفرید.

اما از این کرهٔ پهناور زمین، بنا به این اساطیر، تنها نیمکرهٔ فوقانی آن شایستهٔ رویش گیاهان و زیست جانوران و مردم است، زیرا نیمکرهٔ زیرین زمین را آب فرا گرفته بود (شکل ۱).



شکل ۱ ـ نمای آسمان و زمین که درون آن است و آبها که نیمی از آسمان و زمین را پوشانیده‌اند.

پس از آفرینش آسمان، آب و زمین، هرمزد نخستین گیاه را که بی‌شاخه، بی‌پوست، بی‌خار و تر و شیرین بود در میان زمین بیافرید و سپس گاو نخستین را نیز به میانهٔ جهان خلق کرد که سپید و روشن و ماده بود. سرانجام کیومرث را نیز در میانهٔ زمین بیافرید. گیاه و گاو نخستین و کیومرث در واقع نمونه‌های نخستین و منشأ گیاه و چهارپا و مردم بودند و نه گیاه و چهارپا و انسانی واقعی.

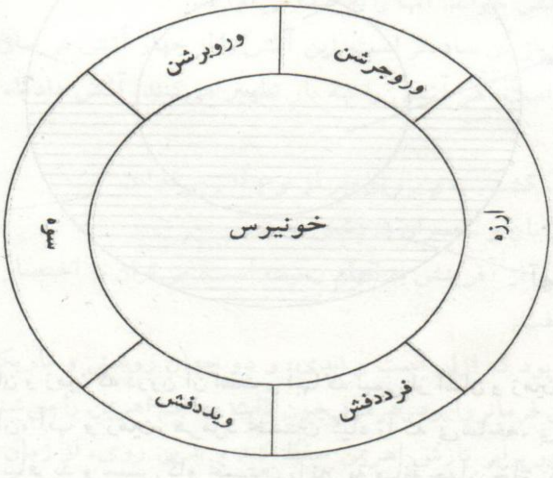
در پایان شش‌هزار سال، اهریمن نیز که خلق خویش را انجام داده بود و در برابر مخلوقات هرمزدی، کماله دیوان، دیوان و خرفستران و همه بدی‌ها را آفریده بود، به جهان هرمزدی از نو حمله کرد.

آسمان و آنچه در او است، چون سپری و دامی در راه اهریمن قرار داده شد. اهریمن و دیوان در آغاز حمله، آسمان را که در جهان روشنی قرار داشت، به جهان خلاء که میان دو جهان روشنی و تاریکی است، فرو کشیدند و تنها بخشی از آن در جهان روشنی باز ماند و این همان بخش از جهان مادی است که اهریمن قادر به آلودن آن نیست.

بدین گونه، با این تازش اهریمنی، سه هزارهٔ سوم آغاز می‌شود. در پایان این سه هزاره زردشت خواهد آمد و در رأس هر هزارهٔ بعد از او، فرزندی از او خواهد آمد، تا در پایان دوازده‌هزار سال، عصر جهان مادی و جهان اهریمنی بسر رسد.

اما در آغاز هزارهٔ هفتم، پس از تازش اهریمن بر زمین و آسمان، ایزدی به نام تیشتر با جام ابر از آبهائی که در آغاز آفریده شده بود، آب برداشت، باد آب را به آسمان برد و بر زمین بباراند. در پی این باران بزرگ، زمین نمناک شد و به هفت پاره بگسست. هر پاره‌ای را اقلیمی خوانند که در پهلوی کشور گفته شود. پاره‌ای که به اندازهٔ همهٔ شش پارهٔ دیگر بود، در میان و شش پارهٔ دیگر پیرامون آن قرار گرفتند. طبعاً این دگرگونی‌ها همه در نیمکرهٔ فوقانی زمین که شایسته زیست بود، انجام یافت.

پارهٔ میانه خونیرسِ است که با املاءهای خنیرث و خنیره نیز در پارسی آمده است. کشوری که در شرق بود اَرزَه و آن که در غرب بود سَوَه. دوپاره که در بخش جنوبی قرار گرفت فِرَدَدَفش و ویدَدَفش و دو پاره که در بخش شمالی قرار گرفت وُروجَرِشن و وُروبَرِشن خوانده شد (شکل ۲).



شکل ۲ ــ نمای نیمکرهٔ شایستهٔ زیست زمین که هفت کشور بر آن مشخص شده است.

تازش اهریمن لرزه‌ای سخت بر زمین انداخت. در اثر این لرزش کوهها رُستند. نخست دو رشته کوه اصلی رست. یکی البرز که پیرامون زمین، است و به آسمان پیوسته، و دوم کوه تیرگ یا تیرگ البرز که سطح نیمکرهٔ فوقانی زمین را به دو نیم می‌کند. البته این نکته چنین روشن نیامده است و تنها نتیجه گیری

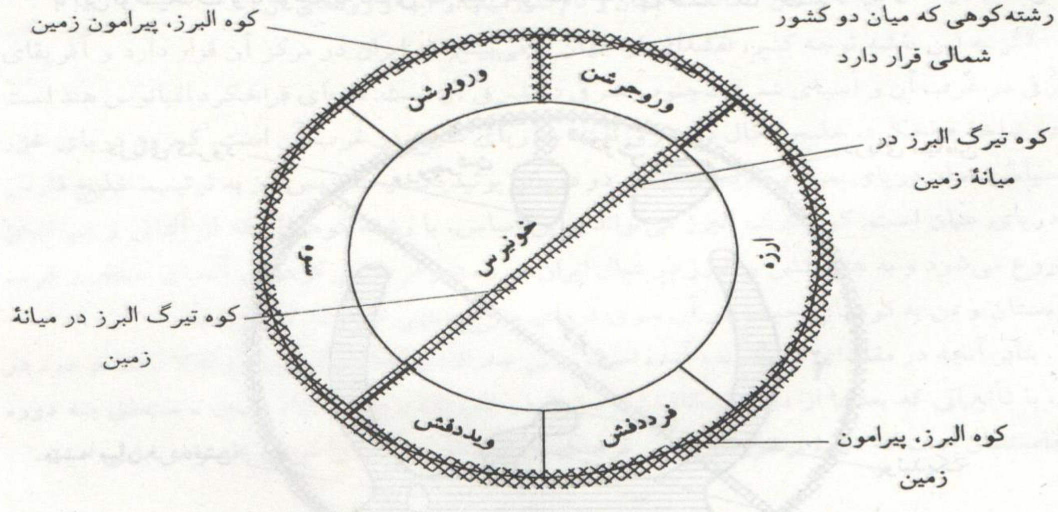
از مطالب بندهش است که چنین نظری را تأیید می‌کند. در بندهش آمده است: «هنگامی که خورشید برآید بر کشور ارزه، فرددفش، ویددفش و نیمی از خونیرس تابد و هنگامی که به دیگر سوی تیرگ شود بر کشور سوه، وروجرشن، وروبرشن و نیمی [دیگر] از خونیرس تابد. هنگامی که اینجا روز است، آنجا شب است؛ زیرا به سبب کوه تیرگ است [که] شب پیدا شود[۱].»

در صفحهٔ ۱۹۹ بندهش نیز آمده است: «چگادی یکهزارمردبالا در میان جهان است که چگاد دائیتی خوانند، یوغ ترازوی رشن را تیغی به بُنِ کوه البرز در سوی اباختر (= شمال) و تیغی به سر کوه البرز در سوی نیمروز (= جنوب) آفریده شد. بر میان آن، چگادِ دائیتی ایستد».

بنا به این روایت، شانه‌های ترازوی عدالت ایزد رشن، که در پهلوی یوغ خوانده می‌شود، رشته کوهی است که یکسر آن در شمال زمین و سر دیگر آن در جنوب زمین به کوه البرز، که پیرامون زمین است، می‌چسبد و شاهین آن ترازو چگاد دائیتی است که درست در میانهٔ این رشته کوه است.

از آنجا که در بحث از جغرافیای اساطیری هیچ جا اشاره‌ای به این رشته کوه نیست، می‌توان گمان برد که تیرگ‌البرز با این کوه یکی است. هر چند که یکی در جهت شمال شرقی ـ جنوب غربی است و دیگری در جهت شمالی ـ جنوبی. وجود چنین اختلافها در اساطیر همهٔ ملل سخت طبیعی است.

در ادبیات پهلوی اشاره به رشته کوهی دیگر نیز هست که در میان وروجرشن و وروبرشن، در شمال قرار دارد (شکل ۳).



شکل ۳ ـ نیمکرهٔ زیرین زمین: هفت کشور و کوههای اصلی زمین.

چون ایزد تیشتر بر زمین باران آورد، باد آن آب را تا سه روز به جای‌جای زمین راند و در سوی نیمروز دریای فراخکرد را در کنار البرز پدید آورد که یک سوم این زمین را در بر دارد. از آنجا که دو

---

۱. نک. بخش هفتم این کتاب و ص ۵۷ بندهش.

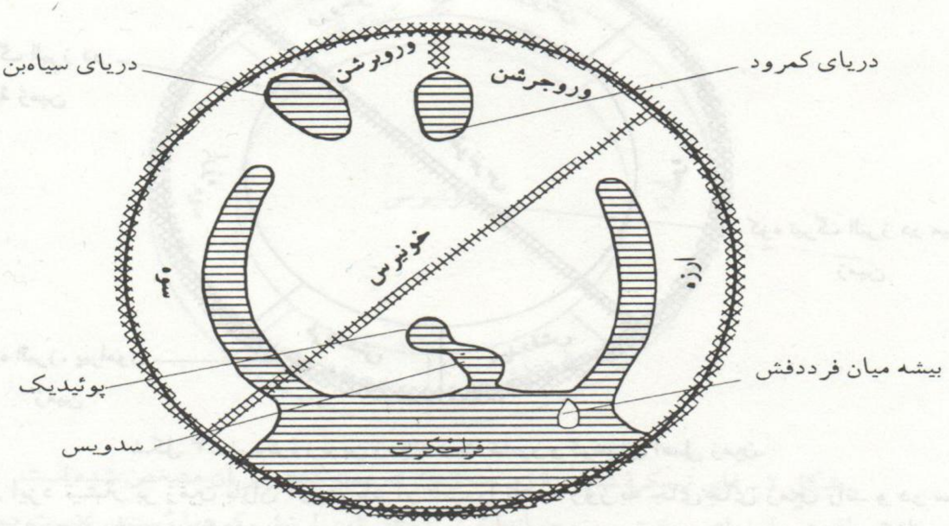
اقلیم جنوبی تنها یک ششم نیمکرهٔ فوقانی زمین را دربرمی‌گیرند، منطقاً باید انگاشت که بخشی از جنوب خونیرس را نیز این دریا فرا می‌گیرد؛ بخصوص که در بندهش و گزیده‌های زاداسپرم سخن از کوست (= ناحیه، جهت) نیمروز است، نه کشور (= اقلیم) نیمروز.

شش دریای دیگر نیز بر زمین پیدا آمد: در جنوب دریای پوئیدیگ قرار گرفت. میان این دریا و دریای فراخکرد، دریای سدویس قرار گرفت و پوئیدیگ از راه این دریا به فراخکرد راه دارد. این دو دریا باید منطقاً در جنوب خونیرس و در شمال فراخکرد قرار گرفته باشند، زیرا همه اطلاعات دقیق جغرافیائی در نامه‌های پهلوی مربوط به خونیرس و پیرامون آن است و آن سوی فراخکرد نیز کوه البرز است و نمی‌تواند دریائی باشد.

دریای دیگر کمرود است که در شمال قرار دارد و از ترکستان می‌گذرد. در این جا نیز منظور شمال خونیرس است، چون ترکستان یا توران بنا به روایت بندهش در خونیرس است. دریای دیگر سیاه‌بُن است در سوی روم. روم نیز چنانچه خواهد آمد، در خونیرس است. البته منظور از روم در ادبیات پهلوی و فارسی بیشتر آسیای صغیر است.

میان کشور ارزه در شرق و خونیرس دریائی هست و میان خونیرس و سوه در غرب نیز دریائی دیگر و این هر دو بهری از دریای فراخکرد اند که در میان این کشورها قراردارند. در میان فرددفش نیز بیشه‌ای است که ظاهراً باید بیشه به معنای جزیره باشد.

با این توضیحات و با توجه به نکاتی که بعداً خواهد آمد، می‌توان نمائی کلی از زمین را کشید (شکل ۴).

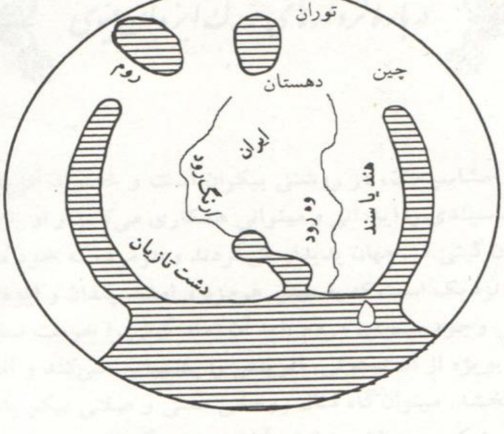


شکل ۴ ـ نقشهٔ زمینها، دریاها و کوههای نیمکرهٔ زبرین زمین.

بنا به مطالب بندهش، عربستان، ایران، مازندران، توران، روم، چین و دهستان و هند یا سند

سرزمینهای خونیرس بشمار می‌آیند[1]. باید چین را طبعاً حدود ترکستان چین انگاشت و روم نیز چنان که آمد، معرف آسیای صغیر و سوریه است.

اگر با این رشته آگاهی‌ها به نقشهٔ قبلی توجه کنیم، به چنین نقشه‌ای از جهان برمی‌خوریم (شکل ۵).



شکل ۵ ـ نقشهٔ جهان و نام سرزمینها و آبها و رودهای آن.

اگر به این نقشه توجه کنیم، نقشه‌ای از جهان را می‌بینیم که ایران در مرکز آن قرار دارد و آفریقای شرقی در غرب آن و آسیای شرقی ـ جنوب شرقی در شرق آن است. دریای فراخکرد اقیانوس هند است و دو شاخهٔ فراخکرد، خلیج بنگال در شرق نقشه و دریای سرخ در غرب آن است. کمرود دریای خزر و سیاه‌بُن همان دریای سیاه و مدیترانه است. دو دریای پوئیدیگ و سدویس نیز به ترتیب، خلیج فارس و دریای عمان است. کوه تیرگ البرز می‌تواند براین اساس، با رشته کوههائی که از آلتائی و تیانشان شروع می‌شود و به هندوکش و البرز در شمال ایران می‌رسد و از طریق کوههای آسیای صغیر و غرب عربستان و یمن به کوههای حبشه در آن سوی دریای سرخ منتهی می‌شود، تطبیق یابد.

بنابر آنچه در مقاله‌ای از نگارنده آمده است[2]، این جغرافیای اساطیری جهان و اطلاعات موجود در آن، با تأثیراتی که بعدها از دورهٔ اشکانیان و ساسانیان پذیرفته ـ مانند نام چین ـ متعلق به دوره هخامنشیان است که دورهٔ برخورد و تلفیق فرهنگهای اوستائی و آسیای غربی، بخصوص بابلی است.

---

۱. نک. مهردادبهار، «جغرافیای اساطیری جهان در ادبیات پهلوی». ***نشریهٔ بنیاد فرهنگ ایران***، جلد اول، شماره ۱، تهران، ۱۳۴۷ . [استاد در این مقاله اصلاحاتی کرده‌اند که امید می‌رود به زودی در جلد دوم مجموعهٔ مقالات ایشان، به نام «از اسطوره تا تاریخ»، در دسترس همگان قرار گیرد]. ☆

۲. همان.

دربارهٔ کردارهای بزرگ ایزدان مینوی

[گاهِ هرمزد، با شش امشاسپندان، در روشنی بیکران است و خداوند آفریدگان مینو و گیتی را پاس می‌دارد. هر امشاسپندی را ایزدانی و مینوانی همکاری می‌کنند و او را در خویشکاری خود یاری می‌دهند. ایزدان گیتی در جهان پدیدار می‌گردند و هرمزد، که خود مینوی‌ترین مینوان است، به گیتی چنان نزدیک است که به مینو. هرمزد و امشاسپندان و ایزدان هریک نمادی در گیتی دارند که به پاس وجود مینوی، مردم باید آن نماد گیتی را حرمت نمایند و نیز هر یک را صفتی برتر است که بویژه از آن نیکوئی، آفرینش را پشتیبانی می‌کند و آفریدگان را در نبرد هرمزدی یاوری می‌بخشد. مینوان گاه مثال روحانی معنی و صفتی نیکو یا پدیده‌های طبیعی و اجتماعی‌اند. از بهی و نیکی مردمان و نیایش آنان نیرو می‌گیرند و پیروزی و شادی می‌دهند و نیز در تن نیکان و جایگاه و زمان سزاوارْ میهمانی و استقرار می‌یابند. هرمزد به واسطهٔ فرّه، که نور و نیروی معنوی و خجستگی است، آفرینش را با پیروزی و دانائیِ فرهمندان، برجای نگاه می‌دارد و می‌آراید]. ☆

بخش یازدهم *

دربارهٔ کردارهای بزرگ ایزدان مینوی [1]

هرمزد آفرینش خویش را نگهبانی کند به آمرزیداری، شکوه و فره‌مندی. آمرزیداریِ او پرورشِ آفریدگان و راهبری [او] رادی بر آفریدگان و فره‌منديِ [او] این که فره[2] هرمزد آفریده است. چنین گوید که «فرهٔ روشنِ هرمزدآفریده، فرهٔ کیانیِ هرمزدآفریده و فرهٔ آزادگانِ (= ایرانیان) هرمزدآفریده و نیز آن فرهٔ ناگرفتنیِ هرمزدآفریده». فرهٔ کیانی آن است که با هوشنگ و جم و کاوس و دیگر شاهان آفریده شده است و پیوندِ کیان نیز از او رفت. فرهٔ آزادگان آن است که ایرانیان را است. فرهٔ ناگرفتنی آن است که آسرونان را است، زیرا همواره دانائی با ایشان است. هرمزد خود آسرون است. از این روی [آن را] فرهٔ ناگرفتنی خوانند که هرمزد، در میان مینوان، مینوئی تواند بودن که ناگرفتْ‌فره است. بدین روی ایدون تواند بودن که او را [حتی] مینوان نبینند. آن شش گاهِ گاهنبار را که آفریدگان گیتی را در طی آن آفرید، رَدُبَرزید[3] نام نهاد که آن را گزارش این است که هرمزد خدای، آن چهار دَی را اندر ماه‌ها به هماننديِ نام خویش نهاد و خود نشیند بدان روشنی بیکران و آفریدگان مینو و گیتی را پاید. به گیتی نیز چنان نزدیک است که به مینو.

بهمن، اردیبهشت و شهریور او را بر دست راست و سپندارمذ، خرداد و امرداد بر دست چپ و سروش پیش ایستند. بدان آمرزیداريِ هرمزد است که آفریدگان

---

* بندهش، از ص ۱۶۲ تا ۱۸۱.

زندگی کنند و بِدان رادیِ هرمزد است که بِدان برترین زندگی (= بهشت) رسند و بِدان فره‌مندی و همه‌آگاهیِ هرمزد است که از اهریمن رهائی یابند و به خویشیِ هرمزد رسند. او را نمادِ گیتی مردِ پرهیزگار است[۴]. هر که مردِ پرهیزگار را رامش بخشد یا بیازارد، آن‌گاه هرمزد [از او] آسوده یا آزرده بود.

بهمن را خویشکاری هندیمان‌گری[۵] است. چنین گوید که «بهمنِ نیکِ نیرومندِ آشتی‌بخش». او را نیکی هندیمان‌گری است که پرهیزگاران را بدان برترین زندگی (= بهشت) بهمن بَرَد و هندیمانی هرمزد را بهمن کند. او را نیرومندی این که سپاه ایزدان و نیز آنِ آزادگان چون آشتی کنند و بیفزایند، به سبب بهمن است که به میان ایشان رود، و سپاه دیوان و نیز آنِ انیران چون ناآشتی [آورند] و نابود گردند، به سبب بهمن است که به میان ایشان نرود. او را آشتی این است که به همهٔ آفریدگان هرمزد آشتی دهد که بدان آشتیِ او اهریمن با دیوان نابود شوند و رستاخیز و تنِ پسین کردن و آراستنِ بی‌مرگی را بیشتر توان کرد. آسن‌خرد و گوشان‌سرود خرد نخست بر بهمن پیدا آمد. او را که این دو است، بدان برترین زندگی رسد. اگر او را این هر دو نیست، بدان بدتر زندگی (= دوزخ) رسد. چون آسن‌خرد نیست، گوشان‌سرود آموخته نشود. او را که آسن‌خرد هست و گوشان‌سرود نیست، آسن‌خرد به کار نتواند برد. بهمن از همهٔ ایزدان به دادار نزدیکتر است. از جهانِ مادی گوسپند و جامهٔ سپید به او تعلق دارد. آن کس که ایشان را رامش بخشد یا بیازارد، آن گاه بهمن [از او] آسوده یا آزرده بود. او را همکار ماه، گوشورون و رام است.

ماه فره‌بخش جهان است و پانزده [روز] افزاید و پانزده [روز] باریک شود و به افزار گُشنان (= آلت تناسلی) همانند است [که] چون برافرازد، تخم به مادگان دهد. ماه نیز به همان گونه پانزده [روز] بیفزاید و نیکی به جهان بخشد، پانزده [روز] باریک شود که کار و کرفه از جهانیان پذیرد و به گنجِ ایزدان بسپارد. چنین گوید که «اندرماه، پُرماه و ویشَفْتَس»؛ زیرا از آغاز تا پنجم را، که افزاید، اندرماه خوانند؛ از دهم تا پانزدهم افزاید و پرماه خوانده شود؛ از بیستم تا بیست و پنجم کاهد که ویشَفْتَس خوانده شود. بدان سه پنجه فره بخشد، بدان سه پنجهٔ [دیگر] کرفه پذیرد. از آن جا که آب به ماه پیوند دارد، بدان سه پنجه همهٔ آبها برافزایند، همان گونه که آشکارا پیدا است. درختان نیز بدان هنگام بهتر بر رویند و میوه‌ها بیشتر رسند.

چنین گوید که «ماه ایزد فره‌بخشندهٔ اَبْراومند[۶] (= ابردار)» زیرا ابر از او است که بیش آید. گرمابخش [او است]، زیرا اندر جهان از او است که درختان گرمتر [بُـوَند]. رویش‌مند است، زیرا رمهٔ گوسفندان را بیفزاید. سودمند است، زیرا [هـر] چـیز را تازه دارد. نیکویِ آبادی‌اومند است، زیرا همهٔ آبادی‌ها را او بهتر سازد. آیفت‌بخشنده (= بخشندهٔ حاجات) است، زیرا در زمان، آیفتی را که بحق بخواهند، بدهد.

گُوش، [که] گوشورون است، مینوی روانِ‌گاو یکتاآفریده است که پنج گـونه گوسپند (= جانداران سودمند) از او آفریده شد و ایدون نیز گاو هَدَیُوش[۷] کـه در فرشکرد اَنوش را از او آرایند. او را پرورش آفریدگان کردن خویشکاری است.

رام که وایِ نیکویِ درنگ خدای خوانند، خود وایِ درنگ خدای است که اندر مینوان، ارتشتاران سرداری را [به] خویشکاری دارد. روان پرهیزگاران را چون به چینودپل[۸] گذرد، وای‌نیکو دست برگیرد و به آن جای [سزاوار] خویش برد. بدان روی رام خوانده شود که رامش‌بخش همهٔ آفرینش است. نیز هنگامی که وایِ‌بَدتر[۹] جان را در تن از میان برد، او که وای‌نیکو است [آن را] بپذیرد و خورسندی بدهد.

دربارهٔ زمانِ کرانه‌مند، سپهر[۱۰] و زروان[۱۱] چنین گوید که «سپهر خدای، زروان بیکرانه و زروانِ درنگ‌خدای».

سپهر آن است که نیکوئی بخشد و خدائی و پادشائی او راست. چون واستریوشان جهان را کِشت کنند، او نیز برکت بخشد.

مینوئی را که با ماه همکار است سوُک خوانند. همهٔ نیکوئی‌ها که از اَبَرگران به گیتی آفریده شد، نخست به سوک آید. سوک [آن را] به ماه بسپارد، ماه به اَردویسور و اردویسور به سپهر بسپارد، سپهر به جهان بخشد. او را که بیش دهد سپهر نیکو و او را که کم دهد سپهر بَد خوانند و این بخشش نیز به زمان رسد.

او که وایِ درنگ خدای است، سلاحِ زروان است و باشد که [سلاحِ] هرمزد است که بِدو زور[۱۲] شکست یابد. این نیز کردار زمان است که تا هنگام آفرینش بیکرانه بود و کرانه‌مند آفریده شد تا به فرجام که ازکارافتادگیِ اهریمن است، سپس جاودانه به همان بی‌کرانگی آمیزد.

اردیبهشت را خویشکاری این است که دیوان را نَهِلد تا روان دروندان را اندر دوزخ بیش از گناهی که ایشان را هست پادافراه کنند و [دیوان را] از ایشان باز دارد.

چنین گوید که «اردیبهشت [امشاسپند یعنی] بهترین پرهیزگاریِ بی‌مرگِ برکت بخشنده»؛ زیرا کسانی که پرهیزگاری ورزند به گرودمان روند و به نیکی [که ورزند] ارجمند بُوَند.

اندر آغاز آفرینش، چون هرمزد این شش امشاسپند را فراز آفرید ـ خود نیز با ایشان آن برترین و هفتمین بود ـ آن‌گاه، از ایشان پرسید که «آفریدهٔ کیستم؟» از ایشان یکی نیز پاسخ نیاورد. باری دیگر و سدیگر به همان گونه پرسید. پس اردیبهشت گفت که «ما آفریدهٔ تو ایم!» ایشان نیز به هم پاسخی به همان‌گونه [سخن] گفتند. پس، اردیبهشت نیز با ایشان باز گفت. نخست، خدائی را به هرمزد اردیبهشت داد. پس هرمزد اَشِم وُهوئی [۱۳] باز گفت و اردیبهشت را بُن همهٔ مینوان فراز گماشت؛ چنان که بهمن مِهترین و اردیبهشت بُن است؛ زیرا همهٔ یزش‌ها را به انجام، اشم‌وهو است که هست برترین پرهیزگاری و برتر از همه چیز.

هرمزد بدان روی ایدون پرسید که چون ایشان خدائی را به هرمزد دادند، دیوان را از آن نابودی و درد بود.

اردیبهشت را به گیتی آتش خویش است. آن که آتش را رامش بخشد یا بیازارد، آن‌گاه اردیبهشت [از او] آسوده یا آزرده بود. او را همکار آذر، سروش و بهرام است.

آذر اندر گیتی، بمایه، این سه مینو است: فرنبغ، گشنسب و برزین‌مهر، سپس دیگر آتشان اند که به دادگاه [۱۴] نشینند که به نابود ساختن و از میان بردن دروغ و نگهبانی آفریدگان آفریده شده‌اند.

دربارهٔ آذرفرنبغ گوید که «به چینودپل، هنگامی که روان پرهیزگاران بگذرد، [آذر] آن جای بایستد و تاریکی را نابود کند و روشن سازد».

سروش نگهبانی کردنِ گیتی را از هرمزد دارد. همان‌گونه که هرمزد به مینو و گیتی سردار است، سروش بر جهان سردار است. چنین گوید که «هرمزد مینوئی است نگهبان روان و سروش نگهبان تن اندر جهان است»؛ زیرا که [چون] آفریدگان پدید آمدند، برای نگهبانیِ آفریدگان، [سروش] خوش نخفته است. هر شب هر مردمی را سه بار به همهٔ شب، بر ضد دیوانِ مزندر راهنمائی کند که از بیم دیوان ستوه نَبُوَند. همهٔ دیوان به ناکامی از وی، به ستوه به تاریکی (= دوزخ) دوند.

روان در گذشتگان در پناهِ سروش به چینودپل رسد؛ برای آن، کسان [باید به]

هفت کشور، هفت سال یزش دِروُن[15] و آفرینگان[16] همه برای سروش کنند [تا] آن سَروَر آنجا آشکاره به سرداری نشیند.

چنین گوید که «سروشِ پرهیزگارِ دلیرِ تن-به-فرمانِ شگفت-سلاحِ خدای را خشنود می‌سازیم.»

او را دلیری این که [چون] گرز را به خراسان (= مشرق) بزند، هراس [فرو] ننشیند [تا] که آن را به خاوران (= مغرب) باز زند. او را-تن-به-فرمان بودن این که تن را به فرمان یزدان دارد. او را شگفت-سلاحی این که دیوان از ضربهٔ او رهائی نیابند. او را خدائی این که فرمانروای اَرزَه و سَوهَ است.

بهرام ایزد درفش‌دار ایزدان مینوی است وکس از او پیروزگرتر نیست که همواره درفش به پیروزگری ایزدان دارد.

شهریور را خویشکاری شفاعت درویشان کردن است پیش هرمزد. سالاری را بُنْ همه از شهریور است که شهرَوَر [نیز] خوانده شود که تعبیر [آن] «شهریاریِ به کامه» است. از آن جا که فلز او را مایملک است، همه [گونه] کامه‌خدائی، نیرومندی و کامروائی و پاسخ‌گوئی را به سلاح تواند کردن. سلاح همه فلزین است. سلاح مینوان، که دیوان را بدان شکست دهند، همه فلز است. چنین گوید که «ستایم گُرزِ خوب فرودگردنده[17] بر سر دیوان را». مهر دارندهٔ چراگاههای فراخ و نیز خورشید برای از میان بردن آن دروج به روزن‌ها، سلاح فلزین دارند.

شهریور را [مایملکِ] گیتی فلز است. او که فلز را رامش بخشد یا بیازارد، آن‌گاه، شهریور [از او] آسوده یا آزرده بود. او را همکاریِ هور و مهر و آسمان و انغران است.

هور خورشیدِ بی‌مرگِ با شکوهِ اروند اسپ است. او را بیمرگی این که تن پسین به آمدن و رفتن خورشید بُوَد. او را اروند اسپی این که او را اسب نیکوئی است؛ زیرا به فرهٔ درواسپ[18] باره دارد. او را شکوه‌مندی این که وی را سلاح بسیار است. این را نیز [نامهٔ دین] گوید که «هر شب که پلیدی بر زمین و آب و نیز برآفریدگان پرهیزگار چون یالِ اسبی بتازد، چون خورشید بر آید، همهٔ دیوان را [بر] همهٔ زمین نابود کند و [زمین] را پاک سازد». این را نیز گوید که «اگر خورشید یک زمان (= ساعت) دیر بر آید، دیوان همهٔ آفریدگان را بمیرانند». خورشید تیرگی و تاریکی و دیوان تیره‌تخمه و خطرپنهان رونده، دزدان و کَیَگان[19] ستمگر را نابود کند.

مهر را خویشکاری به راستی داوریِ جهانیان کردن است. چنین گوید که «مهرِ دارندهٔ چراگاههای فراخ، یکهزارگوش، بیورچشم». او را دارندگیِ دشتهایِ فراخ این که اگر به دشت بی‌بیمی بتوان رفتن و آمدن، از مهر است. او را یکهزار گوشی این که او را پانصد مینو کارِ گوشی همی کنند. او را بیورچشمی این که او را پنج‌هزار مینو کارِ چشمی کنند که [گویند]: «ای مهر! این را نیز نیوش، آن را نیز نیوش! این را بین، آن را نیز بین!» هر روز، تا نیمروز، با خورشید بدین کار است و بدین روی است [که] داور به گیتی تا نیمروز داوری کند. دربارهٔ مهر این را نیز [نامهٔ دین] گوید که «به همهٔ مُلک‌ها شاه است؛ زیرا به هر کس و هر چیز برسد، داد پدید آید»، که [او را] هرمزد فره‌مندترین فراز آفرید از ایزدان مینوئی*. مینوئی هست که با مهر ایزد است که همکار مهر است. او را جای میان ماه و خورشید است.

آسمان مینوی آسمان است که [آسمان را] چون گُوردی بر تن دارد. [او] این آسمان را نگاه [همی] دارد تا اهریمن را باز تاختن نَهِلد. آگاهیِ پرهیزگاران به همیاری با او گمارده شده است.

انغران مینوی انغر روشن[۲۰] است که خانهٔ گوهرنشان، سُفته[۲۱] ـ یاقوت و مینوان ساخته است.

سپندارمذ را خویشکاری پرورشِ آفریدگان است که هر چیز را برای آفریدگان کامل بکردن است. او را [به] گیتی زمین خویش است. چنین گوید که «سپندارمذِ نیکو، [گله او بار]، کمال اندیش، [راد]، فراخ‌بین[۲۲]، هرمزد ـ آفریدهٔ پرهیزگار».

او را نیکوئی این که قانع است. [او را] گله او بار[ی] این که بدی را [که] بر سپندارمذ زمین رسد، همه را بگوارد. او را کمال‌اندیشی این که همهٔ بِدی را که بِدو کنند به خرسندی بپذیرد. او را رادی این که همهٔ آفریدگان از او زیند.

مینوی پرهیزگاران (= ایزد اَرْد) برای پاکی زمین آفریده شده است که چون بر او (= زمین) دیوان، به شب، پلیدی فراز برند، او (= مینوی پرهیزگاران) پاکیزه بکند. او را این خویشکاری نیز هست که هر غروبی از هر آفریده‌ای فرّه‌ای[۲۳] باز به پیش هرمزد شود، به اوشَهین‌گاه آن فره به ستاره‌پایه آید و اوش‌بام[۲۴] [آن را] بپذیرد، به

* [از روی ترجمهٔ بندهش تصحیح شد؛ ترجمهٔ پیشین: «... فراز آفرید. از ایزدان مینوئی، مینوئی هست...»]. ☆

بامدادگاه به دریای اورویس[۲۵] آید و مینوی پرهیزگار [آن را] بپذیرد و به رَی[۲۶]، که گردونه است، آید و به هر جانوری فرهٔ خود را بسپارد. او که زمین را رامش بخشد یا بیازارد، آن‌گاه [از او] سپندارمذ آسوده یا آزرده بُوَد.

او را همکار آبان [هوم، دهمان‌آفرین]، دین، ارد، [اریامن،] مارسپند، [ونریوسنگ] بُوَد.

اوش‌بام آن [هنگام] است که تیغ خورشید برآید، هنگامی که روشنی خورشید پیدا و تنش ناپیدا است، [تا] هنگامی که خورشید پیدا شود که بام‌اوش است. او را خویشکاری به هوش داشتن مردمان است. از این نیز پیدا است که ایشان (= مردم) بدان هنگام هوش یابنده‌تر اند و [کس به] خواسته بهتر رسد، بهتر آموزد و بدان یابنده‌تر بود. او نیز که از هوش برود، اگر نه او را دگرگونی (؟) مرگ [رسیده باشد]، بدان هنگام باز به هوش آید.

او را همکار مینوی همهٔ آبها[۲۷]، اردویسور اناهید، است، مادر آبها. [نگهداریِ] تخمهٔ نران ـ چون از خون پالوده شود ـ و نیز مادگان ـ چون بزایند و دیگر بار آبستن شوند ـ خویشکاری اردویسور است.

بـرُزیزد را سکـونت آن جـا است کـه اردویسـور و آبِ نـیالوده هست. او را خویشکاری بیشتر این که آب دریا را به همهٔ کشور[ها] بخش کند. ایشان (= ناهید و برزیزد؟) را این نیز [خویشکاری] است که آفریدگان را به گذشتن انـدر دریـا، از موج(؟) بلند رهائی بخشند و فرّه را همی نگاه دارند. چنین گوید کـه «بُـرز، خـدای مادگان، ناف آبها، اروند اسپ».

هوم ایزد اندر گوکرن است، [که] هومِ پاکِ درمان‌بخش است، که فرشکردسازی بدو بود.

دَهمان‌آفرین آن مینوئی است که چون مردمان [وی را] بستایند، آن فره برسد؛ زیرا همان گونه که آب، بدان شیوه که گفتم، باز به سرچشمه رسد، ستایشی نیز که آفریدگان کنند، بدان شیوه، باز به مردم رسد. نگهبان خواسته‌ای کـه بـه کـوشش اندوزند، دهمان‌آفرین است. هر شبانه روزی چهار هنگام به تن همهٔ زندگان و بـه ریشهٔ همهٔ گیاهان و به ستیغ کوهها برسد. چون [کسی] نیکوئی کند، به پهنای زمین و به درازای رود و به بالای خورشید، آن نیکوئی [بدو باز] برسد.

دین دانشِ هرمزد و پناهِ‌سپندارمذ است که همهٔ زندگان، در گذشتگان و آیندگان از او پیدا شوند. نخست بر بهمن آشکار شد که بهدین مزدیسنان، دیودشمن، قانونِ هرمزد، از میان برندهٔ عصیان و تسلیم سازنده است، که او را تعبیر این است که دیوی را از ایزدی جدا و آشکار کرده است که هیچ خشمگینی و دیوی و پلیدی اندر [او] نیست. به پذیرشِ دین، دیوان را کالبد بشکست و به پرستشِ دین، اهریمن با همهٔ دیوان نابود شوند. به پرستشِ دین نیروی همهٔ ایزدان مینوی افزاید. [از او] کامگاریِ تیشتر و نیک روزیِ سالها و دادگستریِ شاهان و دیگر همه نیکوئی بود. نیز به پرستش دین رستاخیز و تن پسین کنند و آفریدگان را بی‌مرگی و آسایش رسد.

اَرد مینوی پرهیزگاری و بهشتی بودن است. هست که [او را] اَهرِشْوَنگ نیکو، هست که اَشِشونگ خواند. افزایش فرّهٔ خانمان [از او است]؛ زیرا هر چه را به شایستگان دهند، [به یاریِ] او به‌افزون، بدان خانمان رسد. نگهبانیِ گنجِ نیکوان را کند، همان گونه که بهشت را نیز [نگهبانی کند، که] خانه‌مانندی است گوهرنشان.

[بهشت را] چنین گوید: «خانه‌ای که مسکن [مردم] نیکو است»، زیرا همهٔ جهان مادی نه براین دین هرمزد است.

اَریامَن[۲۸] امشاسپند آن مینوئی است که درمانِ همه دردی را به آفریدگان داد. چنین گوید که «هر داروئی را آفریدگان برای از میان بردن دردی خورند. اگر من، هرمزد، اریامن را به درمان‌بخشی ندادمی، آن درد بهتر نشدی». ایدون نیز نیرنگ و افسونِ گاثا [یا] گاهان، مینوی ستایش پرهیزگاران است [که] فرّه را نگاهدارند.

ماراسپند سخن هرمزد است که اوستا است، که آن را تعبیر ستایش پاک است.

ایزد نَریُوسنگ پیام‌آور ایزدان است که او به همه پیغام فرستد. با آن کیان ویلان به یاری دادن اندرگیتی گمارده شده است.

دربارهٔ نژاد کیان گوید که «او [آن را] بیفزاید». چنین گوید که «از او است که نژادکیان را از پیوند خدایان خوانند. [وجود] نریوسنگ [برای] پیشرفت جهانیان است»؛ زیرا به یاری او بود که آن کیان ویلان جهانیان را پیشرفت دادند و سامان بخشیدند.

خرداد سَروَرِ سالها و ماهها و روزها است؛ [و این] از این روی است که او سَروَرِ همه است. او را آب مایملک دُنیَوی است. چنین گوید: «هستی، زایش و پرورش همه

موجودات مادی جهان از آب است و زمین را نیز آبادانی از او است». چون اندر سال، [اگر] نیک شاید زیستن، به سبب خرداد است. چنین گوید که «همه نیکی چون از اَبرگران به گیتی آید، آن [به] خرداد روز [که] نوروز است، آید». هست که گوید «همه روز آید، اما آن روز بیش آید».

پیدا است که اگر آن روز تن‌ـجامه‌ای نیکو دارند و بوی خوش بویند و مُروای نیک کنند و در نشستن(؟) از جای ریمن و از مردم بد دور بُوَند و آبها را بخش کنند و ستایش گاههای روز را، که ایرنام[۲۹] و اسنیه‌نام[۳۰] اند، انجام دهند، آن سال نیکوئی بدیشان بیش رسد و بدی را از ایشان بیش دور سازد. او که آب را رامش بخشد یا بیازارد، آن‌گاه، خرداد [از او] آسوده یا آزرده بود. او را همکار تیر و باد و فروردین است.

تیر [همان] تیشتر است که باران‌آوری و پرورش آفریدگان کند. باد مینویِ باد است که زیر و زبر این زمین را فراگرفته است و آبی را که تیشتر ستاند او [به سرزمینها] بسپارد.

فروردین فروهر اَردای فرَوَرد است، آن که پیش هرمزد خدای است، [همان فروهرِ] زادگان و نازادگان که به تن، به کوشائی با دروج همی نبرد کنند. چنین گوید که «اهریمن همی خاموش بود تا هنگامی که مرد پرهیزگار را دید؛ زیرا آن اهریمن را با دیوان و همهٔ دیوزادگان تنها مرد پرهیزگارِ بس نیکواندیشه، بس نیکوگفتار و بس نیکوکردار از کار بیفکند». تیشتر نیز آب را به یاری ایشان بیشتر ستاند. رستاخیز و تن‌پسین را مرد پرهیزگار کند [که] هست سوشیانش پیروزگر.

امردادِ بی‌مرگ سَروَرِ گیاهان بیشمار است؛ زیرا او را به گیتی گیاه خویش است. گیاهان را رویاند و رمهٔ گوسفندان را افزاید؛ زیرا همه آفریدگان از او خورند و زیست کنند. به فرشکرد نیز انوش را از امرداد آرایند. اگر [کسی] گیاه را رامش بخشد یا بیازارد، آن‌گاه امرداد [از او] آسوده یا آزرده بود. او را همکار رَشن، اَشتاد و زامیاد بود.

رشن مینوی راستی است که این [راستی] آن است که بی‌خواب(؟) ساخته شده است؛ زیرا از مینوی راستی است که دیوانِ نابودگر آفریدگانِ گیتی را از میان [نتوانند] برد. روان مردمان را نیز به سبب گناه و کرفه آمار کند[۳۱]. چنین گوید که

«داور [چون] داروِی دروغ کند، رشن آن جای [برای خویش] جائی نبینند». سروش پرهیزگار گِله کرد که «مرا گیتی تنگ است، که راستی آن جای میهمان نیست».

اشتاد راهنمای مینوان و جهانیان است.

زامیاد مینوی زمین است.

چنین گوید که «آن سه فره به چینود پل برایستند. آن جا که رشن روان را آمار کند، اشتاد و زامیاد روان را به ترازو بگذرانند.»

پُرفرّه پارَندِ پنجاه-ستاره است که با اهرشونگ امشاسپند روشن آفریده شد. چنین گوید که «پارند دارای گردونهٔ رونده».

خشنودی همهٔ مینوان و رنج همهٔ دیوان از ستایش این مینوی گاهان است. چنان که از دین پیداست، بدین مینوان بس کار نام‌آور واگذار شده است، همان گونه که در دین گوید، که تفصیل کردن دراز است و همکرده‌ای [از آن را] این چند نوشته شد.

هرمزد و آن شش امشاسپند بُن همهٔ امشاسپند خوانده شوند که بی‌مرگ و برکت‌بخشنده‌اند. آن را نمی‌اندیشند، نمی‌گویند و نمی‌کنند که یکی به دیگری گوید که «نباید اندیشید یا نباید گفت یا نباید کرد».

هرمزد را داد بهی، دین فروتنی و سلاح راستی و کنش آشکارگی است و کام [او] این که «مرا بپرسید، بجوئید، بیاموزید و بشناسید؛ چه اگر چنین کنید از پسِ من بیش آئید».

گوهر هرمزدی گرم، خَوید، روشن، خوشبوی و سبک در فراز پیدا است.

یادداشتهای بخش یازدهم

۱ـ گذشتن از داستان آفرینش بی‌آن‌که سخن از امشاسپندان و ایزدان رود و یادی از دیوان به میان آید، ممکن نیست. بدین روی دو بخش دیگر از بندهش را که دربارهٔ جهان خدایان و دیوان زردشتی است، در این‌جا آورده‌ایم.

نویسندهٔ بندهش، ظاهراً در پی سنتی کهن، در معرفی جهان امشاسپندان و ایزدان روشی خاص دارد:

او نخست هرمزد را معرفی می‌کند و سپس سخن از امشاسپندان می‌گوید که یاوران اصلی هرمزد اند و به قول همین نویسنده، «بُنِ امشاسپند» یعنی بیمرگان مقدس یا برکت‌بخشندگان اصلی اند. سپس، یک یک امشاسپندان را توصیف می‌کند، وظایف ایشان را برمی‌شمارد و سرانجام ایزدانِ یاور و همکار هر امشاسپند را معرفی می‌کند و اوصاف و وظائفشان را یادآور می‌شود.

در این یادداشتها تنها دربارهٔ خدایانی بحث خواهیم کرد که در یادداشتهای قبلی به تفصیل از آنان ذکری نرفته باشد. خواننده می‌تواند به یاری بخش فهرست‌ها، یادداشتهای مورد نیاز را در بخشهای دیگر بیابد.

۲ـ [فرّه] ☆ پهلوی: xwarrah، فارسی میانهٔ مانوی farrah، اوستا: -xᵛarənah، به معنای سعادت، شکوه و درخشش است. در ادبیات اوستائی و پهلوی، فره با برکت، اقبال و خواسته مربوط است و در واقع رسیدن به برکت، اقبال و خواسته وابسته به داشتن فره است. اما فره بر اثر خویشکاری بدست می‌آید. اگر هر کس، هر طبقه و هر قوم خویشکاری ورزد، یعنی به وظائف خویش و وظائف طبقه و قوم خود عمل کند، فرهمند می‌گردد و به سعادت و خواسته می‌رسد.

اما فره نیروئی کیهانی و ایزدی نیز هست. فره سوزان، درخشان و روشنی‌بخش است. بدین روی، برمی‌آید که فره باید نیروئی کیهانی و ایزدی باشد که بر اثر خویشکاری ورزیدن مردم، به صورت قدرت، ثروت، موفقیت و جز آن برزندگی مردم اثر می‌گذارد و شکل می‌پذیرد. از این نکته روشن می‌گردد که خویشکاری رابط این نیروی کیهانی و جهان انسانی است.

در نوشته‌های پهلوی که املائی بس نامشخص دارند، هزوارش فرّه (GDH) و روان (*   NSMN*)، هر دو به یک صورت [   ] در آمده‌اند و از این جا اشتباهات عظیمی در قرائت متن و دریافت مسائل مورد بحث زردشتی پدید آمده است[۱] و از آن جمله این که فره مسئول خویشکاری یا وظائف اصولی محول‌شده به انسان است؛ در حالی که این روان است که باید خویشکاری بورزد و در برابر اعمال خود مسئول است. و اصولاً روان ـ ونه فره ـ برای خویشکاری کردن آفریده شده است و بهره‌وری از فره، فقط پس از ورزیدن خویشکاری حاصل می‌شود که وظیفهٔ روان است. بر اثر اشتباهاتی که در ترجمه و دریافت متنهای زردشتی در این زمینه راه یافته است، این اعتقاد بوجود آمده است که در آغاز، با تن انسان فره‌ای آفریده شد. در حالی که چنین نیست. با انسان فره آفریده نمی‌شود. انسان می‌تواند دارای فره باشد یا نباشد و حتی اگر کسی فره را بدست آورد، ممکن است آن را از دست بدهد؛ در حالی که با هر انسان روانی آفریده شده است که براثر انجام دادن یا انجام ندادن وظائف عمومی و خصوصی خویش ـ خویشکاری ـ به بهشت یا دوزخ می‌رود و این روان است که در این جهان انسان را سعادتمند و فرهمند یا بی‌سعادت و بی‌فرّه می‌کند.

از نوشته‌های پهلوی بر می‌آید که فره، بعدها، در دورهٔ ساسانی با بخت معنائی برابر یافته است. این مسئله، به گمان نگارنده، تحول بعدی فرّه است. در زمانی که تودهٔ مردم، در زیر فشارهای شدید طبقاتی و

---

۱. نک. بخش نهم، ی ۴۳ و بخش سیزدهم، ی ۵.

اجتماعی دورهٔ ساسانی، از هرگونه سعادت دنیوی محروم بودند و ورزیدن یا نورزیدن خویشکاری تأثیری در یافتن یا از دست دادن فرّه نداشت، دیگر نمی‌شد به ارتباط حتمی فرهمند بودن و ورزیدن خویشکاری معتقد ماند. بنابراین، سعادت و خواسته و قدرت که نتایج عینی فرهمند بودن بود، با بخت ارتباط یافت و در نتیجه، فرّه معنای بخت پیداکرد؛ و مرد خویشکار تنها می‌توانست به سعادت اخروی روان خویش دل بندد.

چنانچه در اعتقادات اقوام دیگر نیز دیده می‌شود، اعتقاد به فرّه مربوط به جامعهٔ کهن و ابتدائی انسان است. فرّه نیروی رابط جهان انسان و جهان خدایان است. انسان یا قبیله‌ای که وظائف خویش را در مورد خود و جهان پیرامون خود دقیقاً انجام داده باشد، انتظار دارد ایزدان یا مظاهر طبیعت نیز در مقابل او را یاری دهند. شاید همین اعتقاد به ارتباط طبیعی است که بعدها با تخصصی شدن کارها در جامعه، وظائف جادوگران را در مورد انگیختن لطف ایزدان و دور کردن قهر ایشان مشخص می‌کرد. جادوگر می‌توانست ارتباط فرد یا قبیلهٔ خود را با جهان خدایان حفظ کند و توسعه دهد و آنان را وادارد که فره‌بخشی کنند، یعنی سعادت و نیکبختی فرد یا جامعه را تأمین کنند.

سپس، هنگامی که جامعه طبقاتی شد، فره نیز مفهومی طبقاتی یافت. فرهٔ آسرونان یا روحانیان، فرهٔ کیان یا فرهٔ سلطنت و جز آن، نمودار تأثیر این تحولات طبقاتی بر امر فرّه است. [نیز نک. یِ ۲۳]. ☆

۳ـ [رَدُ برزید] ☆ پهلوی : rad ī buland / radō-borzīd ، اوستا: -ratav- / raθw بخشی از زمان، مقداری یا دوره‌ای از زمان معنا می‌دهد و اغلب در اوستا با صفت -bərəzant به معنای بلند و برجسته می آید. مجموعاً به معنای زمان عالی و برجسته است و اشاره به زمانی است که خلقت در آن انجام یافته است (برای اطلاع دربارهٔ گاهنبارها نک. بخش دوم، ی ۱۶ به بعد).

۴ـ هرمزد و هر یک از امشاسپندان نوعی از آفریدگان را حمایت می‌کنند و آن نوع، نماد و نشان جهانی آن امشاسپند است.

۵ـ پهلوی: handēmāngarīh ، اصطلاحی است به معنای ریاست تشریفات و امر معرفی کردن کسان به حضور شاهنشاه. معنای دقیق واژه «هم‌صورت کردن و روبرو کردن» است.

۶ـ واژهٔ abrōmand در بندهش به اشتباه، به جای واژهٔ اوستائی -afnah بکار رفته است که معنای ثروت و مال دارد[1]. خواننده محققاً توجه می‌کند که اشتباه در قرائت چگونه اسطورهٔ تازه‌ای پدید می‌آورد.

۷ـ [هدیوش] ☆ پهلوی : hādayōš / hadayōš ، گاوی است که در پایان نبرد هرمزد و اهریمن، برای ساختن زندگی جاوید مردمان، توسط سوشیانس کشته می‌شود[2].

این گاو، به قول *زاداسپرم*[3]، «اندر باروئی فلزین به سرداری گوبدشاه نگهداری شود».

۸ـ [چینودپُل] ☆ پهلوی : čīnwadpuhl ، اوستا: -čīnvat.pərətav ، به معنای پلِ گزینش، نام پلی است که این جهان را با جهان دیگر پیوند می‌دهد (نک. بخش بیست و دوم).

---

۱. نک. *Z.P.*, p. 12

۲. **بندهش** TD_2، ص ۲۲۶، از سطر سه به بعد.

۳. **زاداسپرم**، ص ۱۵۴، س ۴ و ۳.

۹ـ [وای بدتر] ☆ پهلوی : wāy ī wattar ، همان دیو مرگ، استویهاد، است.

۱۰ـ [سپهر] ☆ پهلوی : spihr ، اوستا: - θwāša ، به معنای سپهر و بخت و اقبال، در پهلوی لقب خدای دارد. بنا به اساطیر زردشتی، سپهر از زروان، خدای زمان، پدید آمده است. او تن زروان است و جهان مادی در او است. او را در ادبیات پهلوی چون چرخی می‌دانند. استعاره‌هائی چون فلکِ گردان و چرخ گردون در ادبیات فارسی بازماندهٔ آن اسطوره است. سرنوشت جهان در دست او است. نیکوئی کردن و بدی کردن، هر دو، از او ساخته است. سپهر هرمزد را در آفرینش یاری می‌دهد. او چون کشاورزان جامهٔ نیلگون بر تن دارد[1] و حامی کشتکاران است. سپهرگاه با وای یکی شمرده می‌شود. [ح: از ریشهٔ -θvar، سنسکریت: tvar، یعنی «تند رفتن»؛ -spərta < -spətra* < spihr].

۱۱ـ [زروان] ☆ پهلوی : zurwān ، اوستا: -zrvan به معنای زمان است.

بنا به کهنترین افسانه‌ها و مدارک موجود دربارهٔ او[2]، می‌توان افسانهٔ او را چنین خلاصه کرد: پیش از آن که چیزی وجود داشته باشد، تنها زروان وجود داشت. زروان یکهزار سال به قربانی ایستاد تا مگر او را پسری که نامش هرمزد خواهد بود، زاده شود؛ پسری که آسمان و زمین و آنچه را در او است باید بیافریند. پس از آن یکهزار سال به اندیشه‌ای شک آلوده افتاد که آیا این همه قربانی را سودی در بر بوده است و آیا مرا پسری، هرمزد نام، خواهد آمد یا بیهوده کوشیده‌ام؟ و هنگامی که او بدین اندیشه بود، هرمزد و اهریمن به زهدان وی ـ یا زهدان همسر وی ـ پدید آمدند، هرمزد از خواست او و به داشتن فرزند و اهریمن از شک او.

زروان چون از وجود فرزند آگاهی یافت و ظاهراً، چون دانست که هرمزد به دهانهٔ زهدان نزدیک‌تر است، سوگند خورد که «هر یک زودتر به نزد من آید، سلطنت جهان را بدو خواهم سپرد». هرمزد که از خود زروان پدید آمده بود و از اندیشهٔ پدر آگاه بود، در همان زهدان، اهریمن را از اندیشهٔ پدر آگاه ساخت. اهریمن، چون داستان را شنید، کوشید پیش از هرمزد از زهدان بیرون شود. ولی هرمزد به دهانهٔ زهدان نزدیک‌تر بود، بدین روی اهریمن زهدان را درید و از شکم بیرون جست و خویشتنِ زشت خویش را به زروان بنمود و گفت: «من فرزند تو ام.»

زروان چنان فرزندی را که همه تیرگی و گند بود و وجودی پرستیز داشت، نپسندید. در همین هنگام هرمزد زاده شد که روشن و خوشبوی بود و زروان دانست که او پسر مورد آرزوی وی است.

زروان چون سوگند خورده بود، جهان را به اهریمن سپرد و گفت: «ای اهریمن! من ترا شاه می‌کنم تا به نُه‌هزار سال سلطنت کنی و من هرمزد را چنان آفریده‌ام که بر تو تفوق یابد و پس از دورهٔ نه‌هزار سالهٔ تو، او به شاهی جهان خواهد رسید و چنان فرمان خواهد راند که وی را کام است.» سپس، زروان به هرمزد دستهٔ برسم یا ساقه‌های مقدس را سپرد که نشانهٔ موبدی بر جهان است و بدو گفت: «تا این زمان برای

---

۱. در ادبیات پهلوی، هرمزد جامهٔ سپید آسرونان، وایِ به جامهٔ ارغوانی ارتشتاران و سپهر جامهٔ نیلی کشاورزان را بر تن دارند و هر یک معرف مینوئی یکی از طبقات سه‌گانهٔ جامعه اند. اهریمن جامهٔ خاکستری بر تن دارد.

۲. برای دسترسی به متنهای کهن زروانی نک. *Z.Z.D.*, part II, texts

آمدن تو من قربانی کرده‌ام، از این پس این توئی که برای من قربانی خواهی کرد.»
بدین گونه، اهریمن شاه جهان شد و هرمزد به یاری قربان کردنها سرانجام بر او فائق خواهد آمد.
این بود افسانه زروان و آغاز آفرینش.
کهنترین مدارک ما دربارهٔ نام زروان محتملاً مدارک نوزی است که متعلق به قرن دوازدهم پیش از مسیح است که در آن نام za-ar-wa-an شباهت بسیار با نام زروان دارد و علاوه بر آن، جزؤ zarwa با پیش‌نامهای دیگری ترکیب شده است[1]. مدارک دیگری نیز داریم که وجود نام این ایزد را پیش از عهد ساسانیان نشان می‌دهد، از جمله، اوستا و آثار مهری اروپائی؛ ولی اطلاعات وسیع ما دربارهٔ زروان به دورهٔ ساسانیان می‌رسد که مدارک پهلوی، مانوی، ارمنی و سریانی بسیاری را دربارهٔ زروان و دین زروانی در دسترس ما قرار می‌دهد.
از مجموعهٔ اطلاعاتی که دربارهٔ زروان بدست می‌آید، می‌توان چنین گفت:
زروان خدای زمان است و اغلب در نوشته‌های پهلوی با نام زمان از او یاد می‌شود. در اوستا شخصیتی کوچک و اندک‌اهمیت دارد. اما از نوشته‌های عصر ساسانی برمی‌آید که او خدائی سخت مورد ستایش تودهٔ مردم بوده است. خدائی که به عنوان خدای زمان، ذات او جاودانگی است و به عنوان خدای مکان، همهٔ آفرینش در او است و بیکرانه است و جز او ذاتی بیکرانه نیست. او سرچشمهٔ هستی است. او بُن‌مایهٔ ماده، زمان، قرار کیهانی و سرنوشت است. او هستی کل است. منشائی ندارد و خود منشأ همه چیز است. هیچ‌کس نمی‌تواند بر او برآشوبد و بر وی فرمانروا شود. خرد و قدرت او نیز بیکران است. علاوه بر اینها، او خدای مرگ، خدای داور، خدای قرار و نظم، خدای تاریکی و روشنی و خدای سرنوشت است. اما زروان چون بیکرانه است، برای هیچ‌یک از آفریدگان او، حتی خدایان، قابل شناخت نیست.
از زروان بیکران، زروان کرانه‌مند با نُه‌هزار سال درازا پدید می‌آید که در طی آن، میان هرمزد و اهریمن، که دو فرزند زروان بیکرانه اند، نبرد در می‌گیرد و با پیروزی هرمزد بر اهریمن، پس از نه‌هزار سال نبرد، دوران زروان کرانه‌مند بسر می‌رسد.
از مجموعهٔ مطالب زروانی برمی‌آید که زروان در اصل خدا-پدری بوده است که اغلب اقوام ابتدائی بشر به چیزی نظیر او معتقد بوده و هستند. خدا-پدری که از او همهٔ خدایان و دیوان، همهٔ نیروهای خوب و بد و همهٔ جهان پدید آمده است. ولی، چنانچه از نوشته‌های پهلوی برمی‌آید، بعدها از این خدا-پدر نخستین، خدائی چنان مجرد و پیچیده ساخته‌اند که می‌رساند عقیده به زروان در ایران مراحل متفاوت تمدن را از یک جامعهٔ ابتدائی تا جامعه‌ای پیشرفته، چون جامعهٔ ساسانی، طی کرده است.
آیا زروان خدائی ایرانی است؟
از کهنترین آثار ودائی، ریگ‌ودا، برمی‌آید که هندوایرانیان به خدا-پدری دیئوس Dyaus، نام

---

۱. قوم نوزی که در اطراف کرکوک فعلی در عراق ساکن بودند، به زبان هوری یا خوری سخن می‌گفتند، زبانی که از آکادی جدا بود. خشت‌های نوزی متعلق به میانهٔ هزارهٔ دوم پیش از مسیح است. اینهایم معتقد است جزؤ zarwa در نامهای مرکب، نام یک خدا است. برای این نکته نک. *A.f.O.*, p. 31.

معتقد بوده‌اند. نام این خدا-پدر دست کم پانصد بار در ریگ‌ودا ظاهر می‌شود. نام او به عنوان خدای آسمان، معمولاً با نام پرتوی Pṛthvī، مادر-زمین همراه است. از او به عنوان اسوره یاد شده است و این که خدایان فرزندان وی اند. ولی او خدائی پرقدرت نیست[۱].

در توصیف این خدا-پدر هندوایرانی مشخصاتی از زروان نمی‌بینیم و افسانه‌های ابتدائی زروان را منتسب به او نمی‌یابیم. از آنجا که در اوستا هم زروان از شخصیتی خاص و با اهمیت بهره‌مند نیست، می‌توان انگاشت که زروان شخصیتی متعلق به تمدن آریائیان هند و ایران نیست. اگر لوحه‌های نوزی نیز محتوی نام زروان باشد، امکان بیشتری خواهیم داشت تا زروان را شخصیتی غیر آریائی و متعلق به تمدن بومی آسیای غربی بدانیم.

این نظر وقتی بیشتر به یقین نزدیک می‌شود که در ادبیات بعد از ریگ ودا در هند با شخصیتی خدائی برمی‌خوریم به نام پرَجاپَتی که اگر نه از همهٔ جهات، از بسیاری جهات با زروان ایرانی یکی است و اگر توجه کنیم که زروان نیز در ادبیات ما شخصیتی است که تنها در متنهای دورهٔ میانهٔ تمدن ایرانی مورد توجه عظیم قرار می‌گیرد، می‌توان چنین حدس زد که این خدای بومی هند و ایران محتملاً منشائی غیرآریائی داشته و تنها پس از اختلاط فرهنگهای بومی و آریائی در ایران و هند است که توانسته است وارد ادبیات دورهٔ دوم ودائی و ایرانی شود.

این مطلب مسلم است که از کتاب دهم ریگ‌ودا به بعد، آثار این اختلاط فرهنگی ظاهر می‌شود و تحول بعدی ادیان در هند زیر تأثیر این اختلاط فرهنگی است. این امر در مورد ایران نیز مسلم است، تنها به زمانی درازتر نیاز است تا همهٔ جوانب این فرهنگ بومی و حدود تأثیر آن بر بخش آریائی فرهنگ ما روشن شود.

این خدای دورهٔ پس از ریگ‌ودا همان پرجاپتی -Prajā-pati است. پرجاپتی به معنای خداوند آفرینش، نخستین بار در کتاب دهم ریگ‌ودا که واپسین بخش این اثر و متعلق به پایان دورهٔ ریگ‌ودائی است، ظاهر می‌شود. نام وی به شیوهٔ خاص ادبیات کهن هند، بارها به صورت صفت، به خدایان دیگر نسبت داده می‌شود. ولی به هر حال، این نام چهار بار به عنوان نام خدائی مشخص در کتاب دهم بکار رفته است[۲]. از او برای یاری بخشیدن در آوردن فرزندان بسیار و به عنوان خدائی که گاوان ماده را بارور می‌کند، یاد شده است. هم‌چنین یک بار به عنوان آفرینندهٔ آسمان و زمین و به عنوان آفرینندهٔ آبها و همه زیست‌کنندگان مورد ستایش قرار گرفته است. او خداوند همهٔ آنچه دم برمی‌آورد و می‌جنبد است، او خدای خدایانی است که همهٔ آفریدگان مادی و خدایان فرمانش را اطاعت می‌کنند، او است که آسمان و زمین را آفریده است. او است که کیهان را در می‌نوردد. او است که همهٔ جهان را با دستانش در بر می‌گیرد[۳].

هر چند تنها همین یکبار است که در ریگ‌ودا با چنین توصیفی دربارهٔ او روبرو می‌شویم، ستایش

---

۱. *V.M.*, pp.21-2 ۲. همان, p. 18

۳. همان.

عظیم او در آتَروَ ودا Atarva Veda و واجسنیی سمهیتا Vājasaneyi Samhitā و سپس بطور مرتب در براهمنه‌ها Brāhmanas می‌رساند که پرجاپتی، اندک اندک، در ادبیات هندی جای باز می‌کند و به صورت بزرگترین خدای ادبیات براهمنه درمی‌آید.

بنابراین متنها، پرجاپتی پدر خدایان است که در آغاز تنها بسر می‌برده است. او خدایان و دیوان، یا بنا به اصطلاح هندی خود در دورهٔ براهمنه‌ها، Déva و Asura ها را آفریده است. دیوه‌ها که خدایان اند، از دَمِ وی و اسوره‌ها که دیوان اند از باد فُرودین وی پدید آمدند. او نخستین قربانی کننده و نخستین قربانی‌شونده است و مرادف امر قربانی است. پرجاپتی آرزوی فرزند و آفرینش می‌کند و از این آرزو، خلق انجام می‌گیرد.

پرجاپتی خدائی است دوجنسی که از ریاضت‌کشیدنهای او پنج موجود به دنیا می‌آید: Candramas, Āditya, Vāyu, Agni و Uṣas. وقتی پرجاپتی آنان را آفرید، از خستگی از هم دریده شد و چهار تن از فرزندانش اندامهای او را به یکدیگر پیوستند و سلامت وی را باز گرداندند.

در ریگ‌ودای دهم می‌آید که آفرینش جهان صورت یک قربانی را یافت که خدایان در مراسم آن حاضر بودند. از غولی به نام پوروشه Puruṣa، خدایان و بخش‌های گوناگون جهان پدید آمد: از چشم خورشید، از نفس باد، از اندیشه ماه، از سر آسمان، از پا زمین، از ناف فضای میانه. سپس، در سته‌پته براهمنه Satapatha Brāhmana، پوروشه با پرجاپتی یکی دانسته شده است.

سایهٔ پرجاپتی مرگ است و با سال و زمان یکی دانسته شده است. او kāla خوانده می‌شود که معنای زمان دارد. او داور است و دعواها را فیصله می‌دهد. او نظم‌بخشنده به جهان و مخلوقات است. پرجاپتی دروغ و تاریکی است، همان‌گونه که راستی و روشنی است[1].

از مقایسهٔ آنچه دربارهٔ زروان آمد با آنچه دربارهٔ پرجاپتی یاد شد، شباهت مطلق این دو به یکدیگر آشکار می‌شود.

از آنجا که امکان قرض گرفته شدن یکی از دیگری وجود ندارد و در بخش کهن ادبیات ودائی و در *اوستا* نیز نه پرجاپتی و نه زروان چنین شخصیتی دارند، بناچار باید پذیرفت که فرهنگ مشترک بومیان درهٔ سند و ایران که وجود آن با کشفیات باستانشناسی و نمونه‌های مشترک فرهنگی دیگر مسلم است، سبب این همسانی و ارتباط است که طبعاً، در دوره‌های بعد هر یک با رشد مستقل خود بر جنبه‌های گوناگونی تأکید کرده‌اند و به جنبه‌هائی دیگر اهمیتی کمتر داده‌اند و در نتیجه، زروان و پرجاپتی به صورت موجود در ادبیات براهمنه و ادبیات دورهٔ ساسانی درآمده‌اند.

همچنین، زروان و آئین زروانی با آئین غنوسی در سوریه و بین‌النهرین باستان نیز محتملاً مربوط است.

۱۲ـ در پهلوی دو واژهٔ zūr و zōr وجود دارد که معادل اوستائی آنها -zūrah و -zāvar است. واژهٔ

---

۱. برای مطالعهٔ مفصل‌تری دربارهٔ پرجایتی باید به *R.P.V.* رجوع کرد که در پایان جلد دوم، ص ۶۶۲ همهٔ صفحاتی را که در آنها اشاراتی به این خدا-پدر شده است، آورده.

zūr به معنای فریب و دروغ و واژه دیگر به معنای نیرو و قدرت است. این دو واژه در پارسی امروزین به یک تلفظ و دو معنا درآمده‌اند که یکی ستم است و دیگری نیرو. آنچه در متن آمده است زور به معنای فریب و دروغ است که خود لقبی برای اهریمن است.

۱۳ـ اشم‌وهو دومین سرود مقدس زردشتی است. دو سرود یثااهووئیریو و اشم‌وهو در آغاز و پایان همهٔ سرودهای اوستائی می آیند و نام آنها از واژه‌های آغازین آنها گرفته شده است. دربارهٔ سرود نخستین قبلاً سخن رفت و ترجمهٔ آن آمد (بخش نخست، ی ۲۱)، اینک ترجمهٔ اشم‌وهو:

«راستی بهترین نیکی است، نیکوئی است، نیکوئی برای کسی که راست است و خواستار بهترین راستی.»

۱۴ـ دادگاه نام دیگری برای آتشکده است (نک. بخش دهم، ی ۱۳).

۱۵ـ [درون]☆ پهلوی : drōn ، اوستا: -draona ، نام سفره‌ای و نانی است که در آئینهای دینی زردشتی وجود دارد. این نان که به صورت کوچک یا بزرگ، از آرد گندم تهیه می‌شود، نماد این جهان است. برجستگی دایرهٔ دور نان نماد کوه البرز است که زمین را چون حلقه‌ای فرا گرفته است. گوشودا gōšōdā، که روغن نهاده در میان نان است، نماد چگاد دائیتی است که در میان زمین است. قرص نان نماد خورشید است. نانی که به صورت هلال تهیه می‌شود، نماد ماه است، سه تکه چوب بویائی که در سفره است، نماد اندیشه، گفتار و کردار نیک است. آب، سبزی و میوه نماد دریاها، مرغزارها و جنگل‌ها است.

۱۶ـ [آفرینگان]☆ پهلوی : āfrīnagān ، گروهی از نمازهای زردشتیان است که در طی سال، در جشنها و مواقع مختلف بجای آورده می‌شود. از این میان چهار نماز مهمتر از همه است که آفرینگان دهمان، آفرینگان گاهها، آفرینگان گاهنبارها و آفرینگان ربیهوین است.

۱۷ـ آنچه «خوب‌فرودگردنده» ترجمه شد، معادل واژهٔ پهلوی hu.niyām (خوب نیام) است که خود ترجمهٔ واژهٔ مرکب اوستائی -hu-nivixta (خوب فرود گردنده) است (یشت ۶، بند ۵). بارتولومه این واژهٔ پهلوی را به حدس hu-wexm می‌خواند[۱].

۱۸ـ [درواسپ] پهلوی : druwasp ، اوستا: -druvaspa به معنای دارندهٔ اسب درست و سالم است. او ایزدی است که به رمه‌های گاوان و کودکان سلامت می‌بخشد (یشت ۹، بند ۱). او اسب و گردونه‌ای دارد (یشت ۹، بند ۲). بسیاری از شاهان و نیز زردشت برای او قربانی می‌کنند (یشت ۹، بند ۳ تا ۳۲).

ا. چ. گری معتقد است که درواسپ در اصل ایزد حامی رمه‌های گاوان و اسبان نبوده است و این امر قدمت هندوایرانی ندارد. او معتقد است که درواسپ بیشتر با مهر مربوط می‌شود[۲].

۱۹ـ [کیگان]☆ پهلوی: kayag ، اوستا: -kavay فرمانروا ـ روحانیانی که دشمن زردشت بودند.

۲۰ـ [انغرروشن]☆ پهلوی : anaγr ī rōšn ، اوستا: -anaγra- raočah ، به معنای روشنی بی‌آغاز یا به گمانی، روشنی بی‌حرکت. انغرروشن برترین بهشت یا جهان روشن هرمزد است. انغر روشن

---

۱. نک. زیر واژه در *A.W.*

۲. *F.I.R.* pp. 72-4

بخشاینده و درخشان است و ایزد واپسین روز ماه است.

۲۱- سُفته در این‌جا به معنای سوراخ شده نیست و شاید با واژه‌ای که در برهان قاطع آمده است مربوط باشد: «هر چیز که سر آن را تیز کرده باشند.» بدین گونه، سُفته یاقوت شاید به معنای یاقوت تراشیده باشد.

۲۲- پهلوی: kāmag dōysar . از آن‌جا که معادل اوستائی آن -voura- doiθra آمده است که همان معنای فراخ‌بین را دارد، گمان می‌رود واژهٔ پهلوی اشتباهی برای hamag dōysar باشد.

۲۳- فرّه در این متن معنای روشنی می‌دهد و مقصود آن است که برای حفظ روشنی موجود در آفریدگان هرمزدی از دست نیروهای اهریمن، این روشنی هر غروب به پیش هرمزد می‌رود.

۲۴- [اوشبام]☆ پهلوی : uš-bām ، اوستا: -ušah و -bāma*، به معنای پگاه و سحر است و خود ایزدی است که نماد پرتو خورشید است. پیش از فراز آمدن خورشید به آسمان، ایزد دیگری به نام -bāmya به آسمان می‌آید و گردونهٔ خورشید را رهبری می‌کند (یشت ۱۰، بند ۱۴۳). در نوشته‌های پهلوی این دو به صورت ایزد واحدی در آمده‌اند.

۲۵- [اورویس]☆ پهلوی: urwēs . دریای اورویس شاید همان -urvaδā در *اوستا* باشد که نام رودی است که به دریای کیانسه می‌ریزد. با توجه به این که دریای کیانسه با دریاچهٔ هامون برابر دانسته شده است، گمان می‌رود که دریای اورویس نام دیگری برای هیرمند باشد (یشت ۱۹، بند ۶۶).

۲۶- پهلوی: ray ، اوستا: -raδa ، به معنای گردونه است.

۲۷- مینوی همهٔ آبها آبان است که صفت اردویسور اناهید است.

۲۸- [اَریامَن]☆ پهلوی : ērman / aryāman ، اوستا: -airyaman ، به معنای دوست، نام ایزدی است. هنگامی که اهریمن نودونه هزار و نهصد و نودونه بیماری را به جهان آورد، اریامن به فرمان هرمزد، برزمین آمد تا درمان آورد (وندیداد ۲۲، بندهای ۲ و ۷ تا ۲۴).

۲۹- پهلوی: ayaranām ، اوستا: -ayara ،نام خدایان‌روزها، از واژه -ayar- / ayan ، به معنای روز. نام مجموعهٔ سی ایزد است که هر یک ایزد روزی است (یسنه ۱، بند ۱۷ و یسنه ۲، بند ۱۷).

۳۰- پهلوی: asnyanām ، اوستا: -asnya ، نام مجموعهٔ ایزدانی است که بر پنج بخش روز فرمان می‌رانند. از واژهٔ اوستائی -asn- / azan به معنای روز (در مقابل شب).

۳۱- آمار کردن به معنای برشمردن، قضاوت کردن و توجه کردن است.

دربارهٔ بدکرداری اهریمن و دیوان

[آفرینش اهریمنی از تن وزغ‌گونه و خاکستری و پست خلقت یافته‌اند و نیکی هرمزد و رامش آفریدگان او را نمی‌پسندند و نمی‌خواهند و دینِ جادوئی دارند. اهریمن همراه با دیوان خود می‌کوشد و می‌ستیزد تا آفرینش هرمزد را به خود بگرواند و از آنِ خویش کند. وی به مقابله با هرمزد، سرکردگان دیوان را، به ستیزگی با امشاسپندان و نیز دیوان را پدید آورده است. جز نماد آفات طبیعی و رنج و ستم، دیوان بسیاری خُلق و خویِ بدِ مردم‌اند و درد و آزاری که بر مردم می‌رسد: بدی در طبیعت و طبایع آدمیان از دیوان است. آنان که به دیوان می‌گرایند و می‌گروند، به خطّهٔ تاریک و گندیدهٔ دوزخ، جایگاه اهریمن و دروج می‌افتند. سیّارات در آسمان از خیل اهریمن‌اند و خرفستران، یعنی جانوران زیانگر و موذی بر زمین. اما دیوان و دروجان و سپاه اهریمن بیشتر مینویِ بدی‌اند و جسم مادی و گیتی، اگر داشته باشند، از آنِ جهان هرمزدی است. آنان از بدی و بدکاری و رنج مردم زور می‌گیرند و بیشتر زورآوری در ستم می‌یابند و ستنبه‌تر می‌شوند. نیکوئی هماهنگ و همازوری نیکان در پیروی از آئین و داد یزدان قدرت دیو و دروج و اهریمن را می‌کاهد و آنان را به تاریکی دوزخ می‌گریزانند]. ☆

بخش دوازدهم *

دربارهٔ بدکرداری اهریمن و دیوان

اندر دین گوید که «بدی را که اهریمن بر آفرینش هرمزد ساخته است به یک زمستان[1] بشاید گفتن». او را آن تنِ وزغ-دیسِ بی‌ارزش است. نیکوئیِ آفرینشِ هرمزد را نیندیشد، نگوید و نورزد. او را کار نیامرزش و نابودگری است [و آن] این که آفرینشی را که هرمزد بیفزاید او از میان برد و [به اندازهٔ] چشم-مژه‌ای از گزند آفریدگان کردن نایستد.

چنین گوید که «از آن هنگام که آفرینش را پدید آوردم، نه من که هرمزدم، برای نگهبانی آفریدگان خویش به آسودگی نشسته‌ام و نه نیز او که اهریمن است برای بدی کردن بر آفرینش». به [سلاح] دینِ جادوئی مردمان را به دوستیِ خویش و نادوستیِ هرمزد انگیزد تا دین هرمزد هِلَند و آنِ اهریمن ورزند. این را به اندیشهٔ مردمان افکَنَد که این دین هرمزد نیست، بدان خَستو نباید بودن. کسی که بِدان مردم که این سخن [اهریمن] را به داد نهاده‌اند[2]، چیز دهد، آن‌گاه، اهریمن از او خشنود بود که به رامش بخشیدن او بود.

اکومن را کار این که بداندیشی و ناآشتی به آفریدگان دهد.

اَندَر دیو را کار این‌که اندیشهٔ آفریدگان‌را ازنیکوئی کردن چنان بیفسرد که تگرگِ خوب یخ‌بسته؛ و این را به اندیشهٔ مردمان افکند که شبی[3] و کستی[4] نباید داشتن.

---

* بندهش، از ص ۱۸۱ تا ۱۸۸.

ساوول دیو را که سردار دیوان است، کار این که پادشائی بد، ستم و بیداد و مستگاری * [بخشد].

ناگهیس دیو را کار این که ناخرسندی به آفریدگان دهد. چنین گوید که «کسی که چیز بدان مردمان دهد که [ایشان را] آئین این است که شبی و کستی نباید داشت، آن‌گاه، اندر و ساوول و ناگهیس از او خشنود شوند.»

تریز دیو آن است که زهر به گیاهان و دامها آمیزد. چنین گوید که «تریزِ تارومارکننده و زریزِ زهرساز».

ایشان را، هر شش، کمالگان دیوان خوانند، دیگران همکار و همیار ایشان اند. این را نیز گوید که «کسی که چیز بدان مرد دهد که گوید که یک [لنگه] کفش باید داشتن و به یک [لنگه] کفش دویدن را داد نهاده است، آن‌گاه تریز و زریز از او خشنود شوند.»

تَرومد دیو آن است که نخوت آفرید. میهوخت دیو دروجِ بدگمانی است. رشک دیو دروجِ کین‌توزی و رشک است. ایشان متفقان خشم دیواند.

چنین گوید که «خشم را هفت زور باشد که آفریدگان را بدان نابود کند. کیان و یلان به زمانهٔ خویش از آن هفت زور شش [زور را] از میان برند، یکی ماند».

آن جای که میهوخت رسد، رشک مستقر شود. آن جای که رشک مستقر است، خشم بُنه فرود افکند. آن جای که خشم بُنه دارد، بسیار آفریده را که نابود کند و بس ویرانی کند. همهٔ بدی را بر آفریدگانِ هرمزد خشم بیش آفرید. آن کیان و یلان از بدکنشی خشم بیشتر نابود گشته‌اند.

چنین گوید که «خشمِ خونین درفش»، زیرا همهٔ [داغ و] درفش را او کند.

ویزرش [5] دیو آن است که روان مردمان مرده را بدان سه شب که به گیتی اند، برجنگد و ترس و زنش فراز برد و بر درِ دوزخ نشیند.

اودَگ [6] دیو آن است که مردم [چون] بر مستراح نشینند، یا چون خورش خورند، به مینوئی بدیشان فغان زند که «هرزه گوی و فریادزن!، که هرزه گویان خورید و هرزه گویان رینید و هرزه گویان میزید که تا بِدان بهشت نرسید».

اَکَه‌تَش [7] دیو دروجِ انکار است که آفریدگان را از چیز نیکو منکر کند. چنین

---

* [ترجمه بندهش، ص ۱۹۲: آشوب کردن]. ☆

گوید که «کسی که چیز بدان کس دهد که مردم را از چیز نیکو منکر دارد، آن‌گاه اکه‌تش دیو از او خشنود شود. کسی که چیز بدان کس دهد که [او را] آئین این است که دستور نباید داشتن، آن‌گاه خشم دیو از او خشنود شود. کسی که چیز بدان کس دهد که [او را] آئین این است که گوید که مارغن[8] نباید داشتن، آن‌گاه اهریمن با همهٔ دیوان از او خشنود شوند»؛ این را دربارهٔ او گوید که چون خرفستر بیند، نکشد. مارغن چوبی است و چرمی بر سر [آن] آراسته است. پیدا است که هر بهدینی یکی غن باید داشتن که خرفستران گناهکار را بدان زند و کشد [تا] کرفه‌مندتر [شود].

زرمان[9] آن دیو است که [کسان را] بدَدَم کند که [آن را] پیری خوانند.

چَشمک [دیو] آن است که زمین‌لرزه آورد و گردباد نیز سازد و به مقابلهٔ ابر شود.

وَرَن دیو آن است که بدمالی[10] کند. چنین گوید که «ورن بیراه [کننده]».

بوشاسپ دیو آن است که تنبلی آورد.

سیج آن دروج است که نابودی آورد و هیچ[11] دیو آن است که تنگی.

آز[12] دیو آن است که [هر] چیز را بیوبارد و چون نیاز را چیزی نرسد، از تن خورد. [او] آن دروجی است که چون همهٔ خواستهٔ گیتی را بدو دهند انباشته نشود و سیر نگردد. چنین گوید که «چشم آزمندان دَمَنی است که او را سامان نیست.»

پنی[13] آن دیو است که انبار کند و نخورد و به کس ندهد. این را نیز گوید که «آزدیو را زور از آن کس است که به زن خویش خرسند نیست و نیز آنِ کسان بِرُباید».

نَس[14] دیو آن است که ریمنی و ناپاکی کند که [او را] نَسای خوانند.

فریفتار دیو آن است که مردم را بفریبد.

اسپزگ[15] دیو آن است که سخن آورد و برد. چیزی را که نیست بدان گونه گوید و نماید که مردم را خود به خود زند (= میان مردم را بر هم زند) و نابود کند.

آناست[16] دیو آن است که زور گوید.

آگاش[17] دیو آن دروج شورچشمی است که مردم را به چشم زند.

بُت دیو[18] آن است که او را به هندوستان پرستند و او را روان بِدان بوداها مستقر است و چون بوذاسف پرستند.

استویهاد، وایِ بدتر است که جان را بستاند. چنین گوید که «چون دست بر مردم

مالد، بوشاسپ [آید] و چون سایه افکند، تب [آید] و چون او را به چشم بینند، جان را از میان برد». او را مرگ خوانند.

شور چشمی دیو آن است [که] چون مردم چیزی بینند و ایزدان را نام نبرند، [آن چیز را] از میان برد.

با هر یک ایشان بس دیو و دروج همکار بُوَند که پیدا آوردن [ایشان] به تفصیل به درازا می‌کشد. دیوانِ بی‌نام نیز بی‌شمارند. گوید: «آن دیوان دارندهٔ سیج و درد، رنج و زاری بخشنده، به خود مسلح، تیره‌تخمه و آورندگانِ گندیدگی، پوسیدگی و بدی که بس و بس شمار [دارند]، بس ناموراند. بهری از همهٔ ایشان اندر تن مردمان آمیخته است و نشان [ایشان] بر مردمان روشن است.

اپوش دیو و اسپنجروش دیو آنان اند که با [ایزدان] باران‌ساز در جنگ ایستند.

اهریمن را آئینْ بدتری و دینْ جادوگری و سلاحْ دروغ و کنشْ نهان‌خیمی است. او را کامه این است که «مرا مپرسید، مرا مشناسید؛ چه اگر مرا پرسید، بشناسید و از پس من نیائید».

این را نیز گوید که «اهریمن را بانگ به تندر و نیز به بانگ کُرَنگ [19] شش‌ساله و نیز به بانگِ خر و نیز به بانگ مرد پرهیزگاری که به ناکامگی [بانگ] زند و بانگ کند، ماند».

کُندَگ [20] دیو آن است که بارهٔ جادوگران است.

«نوبه‌نو» دیو آن است که نوبه‌نو، از گناهی که آفریدگان کنند، بر ایشان جهد.

آن اباختران نیز که اندر سپهر تازند، به بس و بس شمار به جنگ ایستند، که کمالگان ایشان آن هفت اند، و با سرو دنب گوچهر * و موش‌پریِ دنب‌دار ده تاه شوند، این آفرینش مادی را که آسمان و آب و زمین و گیاه و گوسفند و فلز و باد و روشنی و آتش و مردم است، بدین همه بدی آلوده‌اند و از ایشان به آب و گیاه و دیگر آفریدگان مادی که از آن ده [ترکیب یافته‌اند،] دروغ، گزند، رنج، سیج و مرگ و دیگر بدیها و تباهی‌ها همی رسد.

ایشان را (= دیوان را) که بر شمردم دارای یاوری و افزار اند.

گوهر اهریمن سرد و خشک، جای تاریک و گنده در برابر [جهان] بالا پیدا است.

---

* [«گوچهر» را استاد به صورت «گوزهر» نیز آورده است. نک. به نمایه]. ☆

دوزخ را گوید که تار[یکیِ آن را] به دست توان گرفتن و گَندِ [آن را] به کارد توان بریدن. اگر یکهزار مرد را اندر بدَستی پادافراه کنند، [هر یک] پندارد که یکتا است و او را به یکتائی پادافراه بدتر است. آن را بند به هفت اباختر است. به بدیِ بسیار چون کیوان است، به گرمیِ بسیار چون بهرام. آن [دوزخیان را] خورشْ گند و نجاستِ وَزَغ است و به دیگر بدیها متنعم.

یادداشتهای بخش دوازدهم*

۱ـ زمستان در فارسی میانه به دو معنای زمستان و سال است. به احتمال در این جا منظور سال است.

۲ـ امری را به داد نهادن یعنی آن امر را حق انگاشتن، باور کردن.

۳ـ [شبی]☆ پهلوی: šabīg، زیر پیراهنی است مقدس که زردشتیان نخست آن را بر تن می‌کنند و سپس دیگر جامه‌ها را می‌پوشند. نام دیگر آن سدره است.

۴ـ [کُستی]☆ پهلوی: kustīg ، بندی است مقدس که زردشتیان بر کمر می‌بندند و گمان دارند این بند مرز میان دو بخش از تن انسان است. بخش زبرین که از آن اعمال نیک بر می‌خیزد و بخش زیرین که از طریق آن، اهریمن می‌تواند انسان را به عمل بد برانگیزاند. واژهٔ کشتی در پارسی تلفظی دیگر از همین واژه است. [نیز نک. به بخش هفدهم، ی ۲]☆.

۵ـ [ویزرش]☆ پهلوی: wīzarš ، اوستا: -vīzarəša، به معنای کسی است که کسی یا چیزی را به هر سوی کشد. نام او تنها یکبار در *اوستا* آمده است (وندیداد ۱۹، بند ۲۹). او روان مردم گناهکار را به زنجیر تا به پل چینود با خود می‌کشد.

۶ـ [اودگ]☆ پهلوی: ūdag . نام این دیو در *اوستا* نیامده است.

۷ـ [اکه‌تش]☆ پهلوی: akataš ، اوستا: -akataš ، به معنای آفرینندهٔ بدی است. نام او دوبار در *اوستا* آمده است (وندیداد ۱۰، بند ۱۳؛ وندیداد ۱۹، بند ۴۳) وبا خشم مربوط است.

۸ـ [مارغن]☆ پهلوی: mārɣan ، واژه‌ای است مرکب از مار و غن. غن و غنگ در فارسی به معنای تیر عصاری آمده است؛ ولی در این‌جا معنای عام تیر و چوب دارد و مارغن یعنی چوبی که بدان مار را می‌کشند.

۹ـ [زرمان]☆ پهلوی: zarmān ، اوستا: -zaurvan، به معنای پیر یا پیراندیشه است و دیو پیری

---

* [برای توضیح بیشتر دربارهٔ دیوانی که در یادداشتهای این بخش نام آنها نیامده است، لطفاً به نمایه پایانی کتاب نگاه بفرمائید]☆.

است. از این دیو در *اوستا* یکبار یاد شده است (وندیداد ۱۹، بند ۴۳). بددَم به معنای بد نفس است.

۱۰ـ بدمالی به معنای عمل جنسی قبیح است.

۱۱ـ [هیچ]☆ پهلوی : hēč ، اوستا: -haēčah ، به معنای تنگسالی و خشکی است.

۱۲ـ [آز]☆ پهلوی : āz ، اوستا: -āzay ، به معنای حرص و آز است. او در *اوستا* دشمن آذر است (وندیداد ۱۸، بند ۱۹ و ۲۱ و ۲۲). بکار بردن شیر و چربی در آئین قربانی او را از پای در می‌آورد (یسنه ۱۶، بند ۸؛ یسنه ۶۸، بند ۸).

۱۳ـ [پنی]☆ پهلوی : penih ، خست.

۱۴ـ [نَس]☆ پهلوی : nas [/ نسوش: nasuš].☆ نام دیوی است که بر تن مرده هجوم می‌برد و آن را ناپاک می‌کند. نسا، پهلوی: nasā ، اوستا: -nasav ، به معنای تن مرده است. او دیوی است که بر تن‌های مرده فرمان می‌راند و چون نام امشاسپندان و بخصوص نام خرداد را بر سر مرده بخوانند، از پای در می‌آید (یشت ۴، بندهای ۲، ۳ و ۸). او از همهٔ سوراخهای تن شخصی که به تنهائی مرده‌ای را حمل می‌کند، وارد می‌شود (وندیداد ۳، بند ۱۴). او چون مگسی از سوی شمال بر سرمرده می‌آید (وندیداد ۷، بندهای ۲ تا ۴)، اما سگی چهارچشم او را می‌راند (وندیداد ۸، بندهای ۸-۱۶). همچنین، شستن مرده با گمیز و خواندن گاهان زردشت و فراخواندن ایزدان می‌تواند او را دور کند.

۱۵ـ [اسپزگ]☆ پهلوی : spazg ، اوستا: -spazga ، سخن‌چین.

۱۶ـ [آناست]☆ پهلوی : ānāst ، ویران، تباه. آناست دیو، دیو تباهی است.

۱۷ـ [آگاش]☆ پهلوی : agāš ، اوستا: -aɣašay ، دارای چشم بد.

۱۸ـ [بُت]☆ پهلوی : but ، اوستا: -būti . این واژه در *اوستا* معنای روشنی ندارد (وندیداد ۱۹، بندهای ۱ تا ۳). اما در پهلوی او را با بودا یکی گرفته‌اند. بنا به اعتقاد بودائیان، روان بودا در کسان دیگر حلول می‌کند و بنابراین در هر زمان بودائی دیگر وجود دارد که او را بوذاسف گویند. سنسکریت: -bodhi -sathva.

۱۹ـ کرنگ اسب خاکستری را گویند.

۲۰ـ [کندگ]☆ پهلوی : kundag ، *اوستا*: -kunda ، معنای مشخص ندارد.

فرگرد دوم

مردم

دربارهٔ چگونگی مردمان

[مردمان که به دَه گونه‌اند، از نژاد کیومرث‌اند. کیومرث هنگام درگذشت، بر دست چپ افتاد و تخمه بداد. آن تخمه به روشنی خورشید پالوده شد. پس سپندارمذ، فرشتهٔ موکّل زمین، بخشی از تخمهٔ کیومرث را به خود پذیرفت و مشی و مشیانه، چون ریواسی از آن بر زمین رُستند؛ آن دو به یکدیگر پیوسته بودند و روان در میان آن دو بود. چون به پیکر مردم در آمدند، هرمزد آنان را آگاه کرد که پدر و مادر جهانیان‌اند و باید پیرو داد و دین نیکو باشند. آن دو نخست به خداوندی هرمزد گواهی دادند، اما به فریب دیوان، به گناه گرائیدند. به قربانی پرداختند و نیز جامه ساختند و نخ رشتند و آهن گداختند و ظرف چوبین ساختند. با هم نزاع کردند و بر هم رشک بردند. چون فرزند خواستند، از ایشان جفت جفت دختر و پسر زاده شد؛ شش جفت. از این فرزندان همه نژادهای مردم پدید آمد و به فرمان دادار، هر نژاد در سرزمینی و اقلیمی به سر می‌برند. جز مردم سرزمینهای خونیره و شش اقلیم دیگر، دیگرانی نیز از نژاد کیومرث پدید آمدند که برخی شکل و اندازهٔ تنشان دیگرگون است. کَپی، یعنی میمون، فروترین آنان است]. ☆

بخش سیزدهم*

دربارهٔ چگونگی مردمان

به‌دین گوید که من مردمان را ده نوع فراز آفریدم: نخست آن کیومرثِ روشن و سپید چشم است تا ده گونه، که یکی [همان] کیومرث است و [تا] نُهُم از کیومرث باز بود. دهم کپی است [که از] مردمان فروترین خواهده شود.

چون کیومرث را بیماری برآمد، بر دست چپ افتاد. از سر سرب، از خون ارزیز و از مغز سیم، از پای آهن، از استخوان روی و از پیه آبگینه و از بازو پولاد، از جان رفتنی زر به پیدائی آمد که اکنون به سبب ارزشمندی [زر، آن را] مردمان با جان بدهند. از آن [انگشت] کوچک[1]، مرگ به تن کیومرث درشد و همهٔ آفریدگان را تا فرشکرد مرگ برآمد. چون کیومرث به هنگام درگذشت تخمه بداد، آن تخمه را به روشنیِ خورشید بپالودند و دو بهر آن را نریوسنگ نگاه داشت و بهری را سپندارمذ پذیرفت. چهل سال [آن تخمه] در زمین بود. با بسر رسیدن چهل سال، ریباس تنی[2] یک ساقه، پانزده برگ، مهلی و مهلیانه[3] [از] زمین رستند. درست [بدان] گونه که ایشان را دست بر گوش باز ایستد، یکی به دیگری پیوسته، هم‌بالا و هم‌دیسه بودند. میان هر دو ایشان فرّه[4] برآمد. آن‌گونه [هر سه] هم‌بالا بودند که پیدا نبود کدام نر و کدام ماده و کدام آن فرّه هرمزد آفریده [بود که] با ایشان است، که فرّه‌ای است که [تن] مردمان از برای او آفریده شد.

---

* بندهش، از ص ۱۰۰ تا ۱۰۷.

کردند و [بر او] از درخت کُنار و شمشاد، به راهنمائی مینوان، آتش افکندند؛ زیرا آن هر دو درخت آتش دهنده‌تر اند. به دهان نیز آتش را افروختند و نخست هیزم درخت کُهَنج [۱۰] و زیتون و نیز درخت کندر* و شاخهٔ خرمابُن سوزانیدند و آن گوسپند را کباب کردند و به اندازهٔ سه مشت گوشت در آتش بهشتند و گفتند که «[این] بهرهٔ آتش»، و از آن پاره‌ای به آسمان افکندند و گفتند که «این بهرهٔ ایزدان». کرکس مرغ فراز رفت، [نتوانست گرفت، سگ آن را](؟) از ایشان ببرد؛ زیرا نخست گوشت را سگ بخورد.

ایشان نخست، جامهٔ پوستین پوشیدند، پس آنگاه به موی [۱۱]، نخ(؟) برشتند و آن رشته را جامه کردند و پوشیدند. به زمین گودالی [۱۲] بکندند، آهن را [بدان] بگداختند، به سنگ آهن را بزدند و از آن تیغی ساختند، درخت را بدان ببریدند، آن پَدشِخوار [۱۳] چوبین را آراستند.

از آن ناسپاسی که کردند، دیوان ستنبه شدند. ایشان (= مشی و مشیانه) خود به خود رشک بد بردند. بسوی یکدیگر فراز رفتند، [هم را] زدند، دریدند و موی کندند. پس دیوان از تاریکی (= دوزخ) بانگ کردند که «مردم اید، دیو را پرستید تا شما را رشک بنشیند». مشیانه فراز جست، شیر گاو دوشید، به سوی شمال [۱۴] فراز ریخت. بدان دیوپرستی، دیوان نیرومند شدند و هر دوی ایشان را چنان خشک‌کون [۱۵] بکردند که [تا] پنجاه سال کامهٔ هم‌آمیزی‌شان نبود و اگر نیز ایشان را هم آمیزی بود، آن‌گاه فرزندی‌شان نبود. با بسر رسیدن پنجاه سال، [به] فرزند خواهی فراز اندیشیدند، نخست مشی، پس مشیانه. چه، مشی به مشیانه گفت که «چون این آلت [۱۶] ترا بینم، آن‌گاه آن من بزرگ برخیزد». پس مشیانه گفت که «برادر، مشی! چون آن آلت ترا بزرگ بینم، آن آلت من لرزد». پس ایشان به هم کامه بردند و در کامه گزاری که کردند، چنین براندیشیدند که ما را [به] پنجاه سال کار این بایست بود. از ایشان به نه ماه جفتی زن و مرد زاد. از شیرینیِ فرزند، یکی را مادر جوید، یکی را پدر. پس هرمزد شیرینیِ فرزندان را از اندیشهٔ آورندگان [۱۷] بیرون کرد و به همان اندازه پرورش فرزندان را بدیشان بخشید.

شش جفت نر و ماده از ایشان پدید آمد. برادر خواهر را بزنی همی گرفت. همه، با

---

* [ترجمهٔ پیشن: کُنار]. ☆

یادداشتهای بخش سیزدهم

۱ـ در متن به جای «از آن انگشت کوچک» چنین آمده است: «از آن اندک...». اما در صفحهٔ ۷۳، سطر ۱۱ بندهش TD_2 چنین می خوانیم: «این را نیز گوید که چون مرگ به کیومرث برآمد، نخست اهریمن بر آن پای راست، بدان انگشت کوچک فراز تاخت، سپس بر دل گرسنگی فراز هشت و هرمزد به مقابلهٔ اهریمن آن جای بایستاد و گوشت و روغن به کیومرث خورانید که تا او را به بی‌خورشی پاره نکند. بدان روی جان اندر تن کیومرث به سینه سخت‌تر ببود. پس [اهریمن] بر شانهٔ [او] آمد، پس بر بالای سر تاخت. از تن کیومرث روشنی چنان بشد که آهن گرم سرخ را پتک برزنند و سیاه بگردد.

«اکنون نیز مردم در گیتی بدین گونه میرند که نخست پای، سپس دیگر اندام تا به سینه خشکد و سپس جان اندر سینه سخت‌تر ببوَد و خورش خورَد. چه بسا هنگامی که مردم در [حال] مردن است، بدو گمراه شوند که آن تن بهتر شود، پس زود [باشد] که میرد و رنگ بگردد.»

۲ـ ارتباط انسان با گیاه ریباس باید ریشه‌ای کهن داشته باشد و محتملاً، به عنوان توتم، در نزد بعضی قبائل ایرانی شناخته می‌شده است. سپس، در آسیای میانه، این توتم در نزد ایرانیان عمومیت یافته و بعدها اعتقادی کلی شده است.

در آثار دیگر ایرانی نشانه‌های توتم گاو سخت به چشم می‌خورد. مثلاً اجداد فریدون همه نام گاو برخود دارند.

۳ـ پهلوی: mašē ، malhē ، mahlē ، mišē ، mihrē و mihriyānē ، mašyānē ، mahliyānē ، malhiyānē. نام نخستین جفت انسانی در ادبیات پهلوی است. نام این دو در اوستای موجود نیامده است ولی ظاهراً در بخشهای مفقود اوستا ذکر ایشان رفته بوده است. چنان که در دینکرد هشتم دربارهٔ چهرداد نسک اوستا آمده است[۱]:

«چهرداد اساسا دربارهٔ تخمهٔ مردمان است، چون آفریدن هرمزد کیومرث را [که] نخستین مرد است به آشکاره پیکری و دربارهٔ چگونگی هستی نخستین جفت، مشی و مشیانه، و دربارهٔ فرزند و نسل ایشان تاگسترش مردم اندرمیانهٔ خونیرث کشور و بخش یافتن ایشان به شش کشور پیرامون خونیرث.»

در *شاهنامه* سخن از مشی و مشیانه نیست و سیامک مستقیماً فرزند کیومرث خوانده شده است.

۴ـ نک. بخش نهم، ی ۴۳ و بخش یازدهم، ی ۲. [قرائت پیشین: روان]. ☆

۵ـ [چون قبلاً نظر استاد بر این بوده است که فرّه را (در مواردی که با خط ایرانیک مشخص شده است) باید «روان» قرائت کرد، این یادداشت را آورده است: «در این جا مؤلف بندهش خواسته است توضیح دهد که هزوارش فرّه را برای روان بکار برده است، زیرا نخستین روان را با هزوارش فرّه و دومین

---

۱. د. مدن. ص ۶۸۸، س ۶ به بعد.

را با املاء مرسوم برای روان که هزوارش نیست، آورده است»؛ نیز نک. ی پیشین]. ☆

۶ـ پهلوی: abāyast ، به معنای اجبار و الزام.

۷ـ چنان که دیده می‌شود، در اساطیر ایرانی گناه نخستین مرد و زن دروغ اندیشیدن و دروغ گفتن است و بدین علت روان ایشان تا تن پسین در دوزخ خواهد ماند.

۸ـ واژه‌ای که گیاهان خوانده شد، نامشخص است. در صفحهٔ ۲۲۱ بندهش TD_2 از سطر ۱ به بعد آمده است:

«از آن جای که مشی و مشیانه چون از زمین بر رُستند، نخست آب، پس گیاه، پس شیر و سپس گوشت خوردند، مردم نیز چون مرگشان [رسد]، نخست [از] گوشت، پس شیر و سپس از نان خوردن بایستند و تنها تا به مردن آب خورند.»

۹ـ در متن به جای آنچه "دزدیده" آورده شد، d’tl آمده است، ولی این واژه معنای خاصی ندارد. بدین روی، با قید احتمال، واژه به appur(d) تصحیح شد که معنای دزدیده دارد. شباهت اندکی میان املاء واژهٔ نخستین و املاء واژهٔ دوم در پهلوی وجود دارد.

۱۰ـ پهلوی: kuhanj ، فارسی: کهنج، به معنای درخت زالزالک است.

۱۱ـ متن: ŠYL که ظاهراً هزوارش برای موی است. این واژه در عربی و عبری به صورت شَعر به معنای موی است.

۱۲ـ [ترجمهٔ پیشین: کَلَکی؛ با یادداشتِ «پهلوی: kalag، فارسی: کلگ، به معنای منقل و جای آتش است»؛ ضبط دستنویسها متفاوت است]. ☆

۱۳ـ پهلوی: padišxwār ، به معنای بشقاب و کاسه است.

۱۴ـ شمالْ سرزمینِ دیوان شمرده می‌شد و ریختن شیر به سوی شمال در واقع بجای آوردن آئین فدیه است نسبت به دیوان.

۱۵ـ خشک کون به معنای فاقد نیرو و علاقهٔ جنسی است.

۱۶ـ قرائت واژه‌هائی که سه بار به آلت ترجمه شد، نامشخص است و املائی روشن ندارد و در دستنویسهای بندهش، املاءها تا حدی متفاوت است. ترجمه به حدس انجام یافت.

۱۷ـ پهلوی: āwurdārān ، به معنای دقیق والدین.

۱۸ـ واژهٔ پهلوی sardag دارای معنی اصلی «نوع» و معانی مجازی چندی است. آنچه در این بخش، «قوم» ترجمه شده است، در پهلوی همان sardag است و در چند مورد، در ترجمه، بجای آن «جفت» آورده شد تا معنا روشنتر باشد، هر چند کاملاً دقیق نیست. [سنجیده شود با ترجمهٔ بندهش ص ۸۳]. ☆

۱۹ـ پهلوی: tūr ، اوستا: -tūra . در *اوستا* سخن از اقوام ایرانی، تورانی و سلمی می‌رود که به ترتیب چنین است: -airya ، -tūirya ، -sairima . بعدها ایرج و سلم و تور، که نامشان از نام این سه قوم گرفته شده است، به عنوان فرزندان فریدون، پایه‌گذار سه کشور ایران، توران و روم شناخته شدند و ماوراء جیحون یا آمودریا، توران دانسته شد. این سه قبیله، به احتمال، در اعصار پیش از تاریخ همسایه و شاید

هم‌نژاد بوده‌اند.

۲۰ـ پهلوی: harōm. این نام در ادبیات پهلوی جانشین -sairima اوستائی شده است. بعدها، در دورهٔ اشکانی، از آنجا که ایرانیان امپراطوری روم را harōm می‌خواندند، سئیریمهٔ اوستائی با آن تطبیق داده شد و آسیای صغیر و سوریه در نوشته‌های ساسانی و اسلامی بدین نام خوانده شدند.

۲۱ـ پهلوی: dahestān، نام سرزمینی است در بالای گرگان و در شرق دریای مازندران. [ترجمهٔ بندهش: گای]. ☆

۲۲ـ بَرگوش و بَرچشم به معنای آن است که گوش و چشم این مردم بر سینه‌شان بوده است. بَر به معنای سینه است.

در داستان درخت آسوری (متن‌های پهلوی: ص ۱۱۲ – ۱۱۳، بند ۴۴) چنین می‌آید:

کوه به کوه شوم

سرزمین کشور بزرگ را[۱]،

از مرز هندوستان

تا به دریای ورکش*؛

[آن جای که] مردمی از نژاد دیگر اند،

که در سراسر [آن] بوم ماندگار اند:

بَدَستی و سینه‌چشمی،

که [ایشان] را چشم بر سینه است.

سرش[ان] به سگ ماند،

بَرکوچکش[ان[۲]] ماند به مردمان[۳]؛

که برگ درخت خورند،

از بز شیر دوشند.

۲۳ـ پهلوی: āb-zawangal. معنای واژه نامشخص است. زونگل در وندیداد پهلوی به معنای کسی است که ستون سینه‌اش شکسته باشد، ولی در این جا معنا ندارد. شاید مجموع واژه āb-mazandar باشد که نام غول‌هائی عظیم الجثه است.

۲۴ـ بَدَست وجب را گویند.

---

۱. منظور از کشور بزرگ خونیرث است. * [ح: ولخش (؟) = بالخاش]. ☆

۲. متن، blwkwš است. bl املاء تازه برای wl و به احتمال، املاء خراب آن. blwk یا wlwk به معنای بر کوچک. بر معمولاً معنای سینه دارد، اما در مقابل سر، به معنای تن است. [ح. = قامت، بالا]. ☆

۳. هنگامی که کیخسرو به دنبال افراسیاب از آب زره می‌گذرد، او نیز با چنین مردمی روبرو می‌شود (**شاهنامه**، ص ۱۳۷۴).

چنین گوید که «[پرسید]: "کدام پیشتر آفریده شد، فرّه یا تن؟" هرمزد گفت که "فرّه پیشتر آفریده شد و تن سپس، برای آن آفریده شد. فرّه در تن آفریده شد تا خویشکاری بیافریند و تن به خویشکاری آفریده شد"». آن را گزارش این است که روان پیشتر آفریده شد، تن از پس؛ روان در تن خویشکاری را فرمان دهد.

سپس، هر دو از گیاه پیکری به مردم پیکری گشتند و فرّه به مینوئی در ایشان شد که‌روان[5] است.اکنون‌نیز [مردم] بمانند درختی فراز رسته‌اند که بارش ده گونه مردم است.

هرمزد به مشی و مشیانه گفت که «مردم اید، پدر [و مادر] جهانیان اید. شما را با برترین عقل سلیم آفریدم، جریان کارها را به عقل سلیم به انجام رسانید. اندیشهٔ نیک اندیشید، گفتار نیک گوئید، کردارنیک ورزید، دیوان را مستائید».

هنگامی که یکی به دیگری اندیشید، هر دو نخست این را اندیشیدند که «او مردم است». ایشان چون براه افتادند، [به عنوان] نخستین کنش، این را کردند [که] بیندیشیدند؛ [به عنوان] نخستین سخن این را گفتند که «هرمزد آب و زمین و گیاه و گوسفند و ستاره و ماه و خورشید و همه آبادی را که از پرهیزگاری پدید آید، آفرید [که] بُن و بَرخوانند». پس اهریمن براندیشهٔ ایشان برتاخت و اندیشهٔ ایشان را پلید ساخت و ایشان گفتند که «اهریمن آفرید آب و زمین و گیاه و دیگر چیز را». چنین گفت: «آن نخستین دروغگوئی راکه ایشان بافتند، به آبایَستِ[6] دیوان گفتند». اهریمن [به عنوان] نخستین شادی از ایشان، این را بدست آورد که بدان دروغگوئی هر دو پلید شدند و روانشان تا تنِ‌پسین به دوزخ است[7]. ایشان را سی روز خورش گیاهان[8] (؟) بود و [خود را به] جامه‌ای [از] گیاه نهفتند. پس از سی روز، به بیابان، به بزی سپیدموی فراز آمدند و به دهان شیر پستان [او] را مکیدند. هنگامی که شیر را خورده بودند، مشیانه گفت که «آرامش من از آن [بود] که من آن شیر آبگونه را نخورده [بودم]، اینک مرا رامش دزدیده[9] از آن است که [شیر] خوردم و بر تن بد* است». از آن دروغگوئی دوم نیز دیوان را زور برآمد و مزهٔ خورش را بدزدیدند، آنچنان که از یکصد بهر یک بهر ماند.

پس به سی شبانه روز دیگر به گوسپند تیره‌رنگی سپیدآرواره آمدند. او را تکه

---

* [ترجمهٔ پیشین: سیری].☆

مشی و مشیانه [که] نخستین [جفت بودند]، هفت جفت شدند. از هر یک ایشان تا پنجاه سال فرزند بیامد، خود به یکصد سال بمردند. از آن شش جفت یکی، سیامک نام، مَرد، و زن [وشاگ بود]. از ایشان جفتی زاد که مرد فرواگ و زن فرواگین نام بود. از ایشان پانزده جفت زاده شد که [از] هر جفتی قومی[۱۸] بود و گسترش جهانیان از ایشان بود. از آن پانزده جفت، نه جفت‌شان بر پشت گاو سریشوگ، بدان دریای فراخکرد، بدان شش کشور دیگر گذشتند و [در] آنجای[ها] نشستن کردند. شش جفت به خونیرث ماندند. از آن شش جفت، جفتی، مَرد تاز و زن گوازک نام بودند. ایشان به دشت تازیان بودند. دشت تازیان را نام از او است و به سبب اواست [که] چنین خوانند. جفتی، مرد هوشنگ، زن گوزگ نام؛ ایرانیان از او بودند. از جفتی مازندران بودند. در آمار، آنان که به سرزمین‌های ایران اند و آنان که به انیران سرزمین‌هایند، [یعنی] آنان که به سرزمین تور اند[۱۹] و آنان که به سرزمین سلم اند [که] روم[۲۰] است و آنان که به سرزمین سین اند که چینستان است و آنان که به سرزمین دهستان[۲۱] اند و آنان که به سرزمین سند اند و نیز آنان که به آن شش کشور* دیگر اند، همه از پیوند فرواگ، فرزند سیامک، فرزند مشی، اند. از آنجا که ده نوع مردم [نیز] از بُنِ [دیگر] یاد کرده شد، پانزده قوم [هم] از فرواگ بود، روی هم بیست و پنج گونه [مردم] از تخم کیومرث بود: زمینی، آبی، بَرگوش، بَر چشم[۲۲]، یک پا و آن نیز که مانند شبکور پر دارد و بیشه‌ای دنب‌دار که مانند گوسپندان موی بر تن دارد که [آن را] خرس گویند و کپی و آب زَوَنگل[۲۳] که بالا[یش] شش برابر میانه‌بالایان است و بَدَستی[۲۴] که بالا[یش] یک ششم میانه بالایان است، رومیان و ترکان و چینیان و دهستانیان** و تازیان و سندیان [که] هندوان اند و ایرانیان و آنان نیز که گوید بدان شش کشور [دیگر] اند. از هر یک از این اقوام، نوتر، بسیار قوم پدید آمد. سپس به سبب اهریمن، آمیزش بود، چونان زنگی [که] از آبی و زمینی بود، گِلابی که [در] آب و زمین هر دو زیست کند و دیگر از این گونه.

---

* [یعنی اقلیم]. ☆ ** [ترجمهٔ بندهش: گائیان]. ☆

دربارهٔ گزندی که هزاره هزاره به ایرانشهر آمد

[در هزارهٔ نخستین پس از آمیزشِ اهریمن با آفرینش هرمزدی، کیومرث و مشی و مشیانه و فرزندانشان زیستند و نیز هوشنگ و طهمورث دیوان را کشتند. با بریده شدن جم، هزاره به سر رسید. در هزارهٔ دوم ضحاک به شاهی نشست. در هزارهٔ سوم، فریدون جهان را میان سه پسرش بخش کرد و جنگهای ایران و ناایرانیان درگرفت، با پیکار و حوادث بسیار. در آن هزاره، کیخسرو افراسیاب را کشت و خود به کنگ دژ رفت با تن جاودان، و شاهی به لهراسب سپرد. در سی سالگیِ شاهیِ گشتاسب، هزارهٔ سوم به سر آمد و هزارهٔ چهارم رسید که در آن زرتشت دین پذیرفت و آن را رواج داد. در همان هزاره اسکندر به ایرانشهر تاخت و اردشیر بابکان شاهی را باز آراست، تا شاهی به یزدگرد آمد و تازیان به ایرانشهر تاختند. از این پس، هیون و ترک به ایران می‌تازند و ستم می‌کنند تا کی بهرام از سوی کابل آید و مردم به او بگروند. پشوتن از کنگ‌دژ با یکصدو پنجاه مرد می‌آید و هزارهٔ پنجم آغاز می‌شود: هزارهٔ هوشیدر. در هزارهٔ اوشیدر، زمستان ملکوسان و در هزارهٔ اوشیدرماه رهائی ضحاک از بند، جهانیان را رو به سوی نابودی می‌برد. پس هزارهٔ سوشیانس می‌رسد که پنجاه‌وهفت سال است. سه منجی از دوشیزگانی زاده می‌شوند که هنگام سرشستن در دریاچهٔ کیانسه، به نطفهٔ زرتشت آبستن می‌گردند و این چون سه چراغ است که در بُنِ دریا می‌درخشد] ☆

بخش چهاردهم*

دربارهٔ گزندی که هزاره هزاره به ایرانشهر آمد[1]

[چنین گوید] که چون اهریمن به آغاز نخستین هزارهٔ آمیزش اندر تاخت، گاو و کیومرث[2] بودند. چون مشی و مشیانه[3] آن ناسپاسی را کردند، آن‌گاه پنجاه سال از ایشان زایش نبود. اندر همان هزاره، به هفتاد سال، هوشنگ[4] و تهمورث[5]، هر دو، دیوان را بکشتند. در پایان هزاره، دیوان جم[6] را ببریدند.

دیگر هزاره آغاز شد. ضحاک[7] پادشائی بَد فراز کردن گرفت و یکهزار سال پادشائی بکرد. چون هزاره به سرشد، فریدون[8] [او را] گرفت و بست. سدیگر هزاره آغاز شد. چون فریدون کشور را بخش کرد، سلم و تور آن گاه ایرج را کشتند. [بسیاری از] فرزندان و نسل [او] را از میان بردند. اندر همان هزاره منوچهر[9] زاده شد وکین ایرج[10] را خواست. پس افراسیاب[11] آمد و منوچهر را با ایرانیان به پتشخوارگر راند و به بیماری و تنگی و بس مرگ نابود کرد و فرش[12] و نوذر[13]، پسران منوچهر را کشت تا به نسلی دیگر، ایرانشهر از افراسیاب ستانده شد. چون منوچهر در گذشت، دیگر بار افراسیاب آمد، بر ایرانشهر بس آشوب و ویرانی کرد، باران را از ایرانشهر بازداشت[14]؛ تا زاب[15] تهماسپان آمد، افراسیاب را بسپوخت و باران آورد که آن را نوبارانی خوانند. پس از زاب، دیگر بار، افراسیاب گران بدی به ایرانشهر کرد تا قباد[16] به شاهی نشست.

---

* بندهش، از ص ۲۱۱ تا ۲۲۰.

اندرشاهی کاوس [۱۷]، اندر همان هزاره، دیوان ستیزه‌گر شدند و اوشنر [۱۸] به کشتن رسید و اندیشهٔ [کاوس] را گمراه کردند تا به کارزار آسمان شد و سرنگون فرو افتاد. فرّه از او دور شد، پس به اسب و مرد جهان ویران کردند [تا] او را به بوم‌هاماوران [۱۹]، به فریب، با پیدایان (= اعیان) کیان دربند کردند. یکی که او را زینگاو [۲۰] خوانند، که زهر به چشم داشت، از تازیان به شاهی ایرانشهر آمد. به هر که به بدچشمی نگریست کشته شد. ایرانیان افراسیاب را به خواهش خواستند تا آمد و آن زینگاو را کشت و [خود] شاهی ایرانشهر کرد. بس مردم از ایرانشهر بُرد و به ترکستان نشاست. ایرانشهر را ویران کرد و بیاشفت، تا رستم [۲۱] از سیستان [سپاه] آراست و هاماورانیان را گرفت، کاوس و دیگر ایرانیان را از بند گشود. با افراسیاب، به اوله* رودبار [۲۲]، که سپاهان خوانند، کارزاری نوکرد. از آن‌جای [وی را] شکست داد. پس کارزار دیگر با [وی] کرد تا [وی را] بسپوخت، به ترکستان افکند، ایرانشهر را از نوآبادان کرد.

باری دیگر افراسیاب کوشید؛ کی سیاوش [۲۳] به کارزار آمد. به بهانهٔ سودابه [۲۴] ــ که زن کاوس سودابه بود ــ سیاوش به ایرانشهر باز نشد. بدین روی که افراسیاب زینهار [آوردن سیاوش] به خود را پذیرفت، [سیاوش] به سوی کاوس نیامد، بلکه خود به ترکستان شد. دخت افراسیاب را به زنی گرفت [۲۵]. کیخسرو [۲۶] از او زاده شد. سیاوش را آن‌جای کشتند.

اندر همان هزاره کی‌خسرو افراسیاب را کشت، خود به کنگ‌دژ [۲۷] شد و شاهی را به لهراسب داد [۲۸].

چون گشتاسب شاه [۲۹] سی سال [۳۰] شاهی کرده بود، هزاره به سر رسید. پس هزارهٔ چهارم آغاز شد. اندر آن هزاره زردشت [۳۱] دین را از هرمزد پذیرفت و آورد. گشتاسب** پذیرفت و [آن را] رواج بخشید. با ارجاسب [۳۲] کارزاری شگفت کرد. بسیاری از ایرانیان و انیران از میان رفتند [۳۳]. اندر همان هزاره، چون شاهی به بهمن اسفندیاران [۳۴] رسید، [ایرانشهر] ویران شد. ایرانیان به دست خود نابود شدند و از تخمهٔ شاهی کس نماند که شاهی کند. ایشان همای [۳۵]، دخت بهمن، را به شاهی نشاندند. پس، اندر شاهیِ دارای دارایان [۳۶]، اسکندر قیصر [۳۷] از روم بتاخت، به

---

* [ترجمهٔ پیشین: خوار رودبار]. ☆ ** [مطابق با TD_2]. ☆

ایرانشهر آمد. دارا شاه را بکشت. همهٔ دودهٔ شاهان و مغ‌مردان و پیدایان [۳۸] ایرانشهر را نابود کرد. بی‌مَر آتشکده‌ها را بیفسرد، گزارشهای دین مزدیسنان را بستد و به روم فرستاد. اوستا را سوخت و ایرانشهر را به نَوَد کرده خدائی [۳۹] بخش کرد.

پس اندر همان هزاره، اردشیر بابکان به پیدائی آمد. آن کرده-خدایان را کشت، شاهی را [از نو] آراست. دین مزدیسنان را رواج بخشید و آئین‌های بسیار آراست که در تخمهٔ او رفت [۴۰].

اندرشاهی شاپور هرمزدان تازیان آمدند و اوله* رودبار را گرفتند و سالهای بسیار به آوار** و تازش داشتند تا شاپور به شاهی رسید، آن تازیان را سپوخت، شهر را از ایشان بستد. بس شاه تازیان را نابود کرد و بی‌مَر شانه را [به بند] برکشید.

اندر شاهی پیروز یزدگردان شش سال باران نبود. مردم را بدی و سختی گران رسید. سپس خوشنواز، هفتالان شاه (= شاه هیاطله)، آمد. پیروز را کشت و از او قباد و خواهر [او]، آتشک (؟)، را به گروگان به هفتالان برد.

اندر شاهی قباد مزدک بامدادان به پیدائی آمد، آئین مزدکی نهاد. قباد را فریفت و گمراه کرد که ... و فرمود دین مزدیسنان از کار بدارند؛ تا انوشیروان، خسرو قبادان، به برنائی رسید، مزدک راکشت، دین مزدیسنان را سامان بخشید و آن هیونان راکه به ایرانشهر اسب‌تازی همی کردند، بسپوخت و گذر [ایشان] را بست، ایرانشهر را بی‌بیم کرد.

چون شاهی به یزدگرد آمد، بیست سال شاهی کرد. آن گاه ... به بس شمار به ایران تاختند. یزدگرد به کارزار با ایشان قادر نبود [۴۱] به خراسان و ترکستان شد و اسب و مرد و یاری خواست و او را آن‌جای کشتند.

پسر یزدگرد به هندوستان [۴۲] شد. سپاه و گُند آورد. پیش از آمدن به خراسان درگذشت، آن سپاه و گُند بیاشفت. ایرانشهر به ... ماند. ایشان آن آئین «اکه دین» خویش را رواج بخشیدند و بس آئین پیشینیان را بیاشفتند. دین مزدیسنان را نزار کردند... [۴۳].

در دین گوید که فرمانروائیِ بد ایشان به سر خواهد رسید. گروهی آیند

---

* [ترجمهٔ پیشین: خوار رودبار]. ☆

** [ترجمهٔ بندهش: «آوار» به معنای «غارت و چپاول» است، ص ۱۹۵]. ☆

سرخ‌نشان و سرخ‌درفش؛ پارس و روستاهای ایرانشهر را تا به بابل گیرند و ایشان را نزار کنند. سپس یکی بَدمرد از سوی خراسان آید و پتشخواریان را بسپوزد... سالی چند دُش‌پادشائی کند. به سروری او اندر پارس مردم نابود شوند مگر اندکی به کازرون(؟) و دریابارها، تا او بنماند.

از آن پس هیون و ترک به بس‌شمار و بس‌درفش اندر ایرانشهر بتازند. این ایرانشهر آبادان خوشبوی را ویران کنند و بس دودهٔ آزادگان را بیاشوبند. بس بدی و ستم به مردمان ایرانشهر کنند. بس خانه‌ها را کَنَند، آشوبند و گیرند تا ایزدان بخشش کنند و چون رومیان رسند و یک سال پادشائی کنند، آن هنگام از سوی کابلستان یکی آید که بدو فرّه از دودهٔ خدایان است و [او را] کی‌بهرام [۴۴] خوانند. همهٔ مردم با او باز شوند و به هندوستان و نیز روم و ترکستان، همه سوئی، پادشائی کند. همهٔ بدگروشان را براندازد، دین زردشت را برپا دارد. کس به هیچ گروشی پیدا نتواند آمد. به همان سرزمین [۴۵] پشیوتن [۴۶] گشتاسبان از سوی کنگ دژ آید با یکصدوپنجاه مرد پرهیزگار و آن بتکده را که رازگاه ایشان بود بکَنَد و آتش بهرام را به جای آن بنشانَد. دین را به درستی فرماید و برپا دارد. پس پنجم هزارهٔ اوشیدر [۴۷] آغاز شود. اوشیدرِ زردشتان، رهبر دین و پیامبر راستین، از [سوی] هرمزد آید. همان‌گونه که زردشت [دین] آورد، او نیز دین آورَد و رواج بخشد. تنگی و خشکی کاهد، رادی و آشتی و بی‌کینی [اندر] همهٔ جهان گسترش یابد. سه سال گیاهان را سرسبزی دهد. رود واتئنی [۴۸] به بلندی اسبی بتازد. چشمه‌های دریای کیانسه باز تازد. ده شبانه روز خورشید به اوج آسمان بایستد [۴۹]. گرگ سردگان همه نابود شوند.

پس چون هزارهٔ اوشیدر به سر رسد، ملکوس [۵۰] پریشان‌گر از تخمهٔ تور برادروش [۵۱]، که مرگ زردشت بود، به پیدائی رسد. به جادودینی و پری‌کامگی سهمگین بارانی را که ملکوسان خوانند، سازد. سه سال به زمستان، آن که سرد[ترین] است، و به تابستان، آن که گرم[ترین] است، با بیشمار برف و تگرگ آفرینِ نابودگر، آن‌گونه همهٔ مردم، مگر اندکی، از او نابود شوند [که] سپس باز آراستنِ مردم و گوسفند از وَرِجمکرد [۵۲] بود؛ این کال* (= جای، مقام) را به نهفتگی ساخته‌اند. نیز این که بدان هنگام، درمانبخشیِ اندر یکهزار نوع گیاه، که به دشمنی

* [ترجمهٔ بندهش: «کار»؛ ... بود [که] برای این کار به ...].☆

یکهزار نوع بیماری آفریده شده است، به دو نوع گیاه [و سپس به] یک نوع [بر] زمین رسد. کسی به بیماری نمیرد مگر به پیری [رسد] یا [وی را] بکشند. پس ششمین هزارهٔ اوشیدرماه بُوَد که خوانده شود هزارهٔ هوشیدرماه. بدان هزاره، اوشیدرماه، پسر زردشت، به پیامبری از [سوی] هرمزد آید. همان‌گونه که زردشت دین آورد، او نیز آورَد و اندر جهان رواج بخشد. بیست روز و شب خورشید به اوج آسمان ایستد. شش سال بر گیاهان سرسبزی دهد. آن دروجِ آزتخمه را که مار است، با خرفستران نابود کند. پس نزدیک به پایان هزارهٔ اوشیدرماه، ضحاک از بندرها شود. بیوراسپ بس آفریده را به دیوکامگی تباه کند. اندر آن هنگام سوشیانس، پسر زردشت، به پیدائی رسد. سی شبانه روز خورشید به اوج آسمان بایستد. نخست از جهانیان مردهٔ گرشاسب، پسر سام، را برانگیزند. [او] بیوراسب را به گرز زند و کشد و از آفریدگان باز دارد. هزارهٔ سوشیانس آغاز شود که هزارهٔ او که تن‌کردار [53] است، پنجاه و هفت سال بود.

دربارهٔ این سه پسر زردشت که اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس اند، گوید که پیش از آن که زردشت جفتی یابد، آن گاه ایشان (= ایزدان) فرّهٔ زردشت را اندر دریای کیانسه برای نگاهداری به آبان‌فرّه که ایزد اناهید است، سپردند. اکنون نیز گویند که سه چراغ اندر بُنِ دریا بدرخشد، به شب [آنها را] همی بینند. یکی یکی، چون ایشان را زمانهٔ خود رسد، چنین شود که کنیزکی برای سرشستن بدان آب کیانسه شود و او را فرّه اندر تن آمیزد، آبستن شود. ایشان، یکی‌یکی، به زمانهٔ خویش چنین زاده شوند. [54]

یاداشتهای بخش چهاردهم

۱ـ در این بخش فرنبغ، نویسندهٔ بندهش، به اختصار تاریخ اساطیری و آیندهٔ مردمان را تا فرشکرد شرح می‌دهد. گوئی او بدین روی از تاریخ حماسی ایران به اختصار سخن می‌گوید که مطمئن است خوانندهٔ وی خود بر همهٔ داستان آگاه است و نیازی به تفصیل و درازگوئی نیست. در حقیقت نیز چنان بوده است. مردم اعصار باستان، در عهد اشکانیان، ساسانیان و لااقل چند قرن آغازین اسلامی نه تنها از

کودکی با این داستانها آشنا بودند و قهرمانان شاهنامه الگوهای رفتاری ایشان بودند، بلکه از طریق گوسان[1]ها و خنیاگران که کارشان فراز سرودن و به شعر درآوردن این افسانه‌ها بود[2]، در نشست‌ها و بزم‌ها با همهٔ گوشه‌های این داستانها آشنا و آشناتر می‌شدند.

اما روایات گوسان‌ها و خنیاگران الزاماً یکسان نبود، زیرا محتملاً، در هر بخش از سرزمینهای ایرانی‌نشین، قهرمانی و رشته افسانه‌هائی مورد محبوبیت و قبول عام بیشتری بود. بنابراین، گردآورندگان این داستانها بسته به آن که در کجا و از چه منابع شفاهی و کتبی در تنظیم مجموعه‌های خویش سود جسته باشند، آثارشان با یکدیگر اختلاف داشت.

گوشه‌ای از این اختلاف را می‌توان در مقایسهٔ این فصل بندهش با *شاهنامهٔ* فردوسی دید. به احتمال قوی، منبع فرنبغ، نویسندهٔ بندهش، در تنظیم این فصل، کتاب خداینامه (xwadāy nāmag) بوده است، در حالی که فردوسی محتملاً علاوه بر این منبع، از داستانهای حماسی رایج در خراسان نیز بهرهٔ بسیار جسته است.

متأسفانه این فصل بندهش آنقدر مختصر است که نمی‌توان یک مقایسهٔ دقیق میان آن و *شاهنامهٔ* فردوسی به عمل آورد، ولی در زیر، به هر حال، به چنین مقایسه‌ای، هر جا ممکن باشد، دست خواهیم یازید.

۲ـ [کیومرث]☆ در متن‌های پهلوی تکیه برشاهی کیومرث نیست، بلکه این نخستین انسان بودن او است که از اهمیت برخوردار است و آن هم در واقع به صورت یک پیش‌ـالگو و نه یک انسان واقعی. در مقابل، در *شاهنامه*، کیومرث نخستین شاه است. در ادبیات پهلوی کیومرث سی سال زیست می‌کند و در *شاهنامه* سی سال سلطنت؛ اما این بدان معنا نیست که در ادبیات پهلوی، اشاره‌ای به شاهی وی نشده باشد. در نامهٔ دینکرد آمده است[3]:

«آن نخستین پذیرندهٔ دین از دادار، کیومرث است که بُنِ مردم است. او به کنش دین در جهان و سامان‌بخشی و آراستن و رواج بخشیدن آفریدگان، نخستین گِل شاه بود.»

گِل شاه، در اصل گرشاه، به معنای شاه کوهستان است که در اثر همسان بودن املاء گل و گر در پهلوی (gl)، گمان رفته است او شاه گِل است و آنگاه واژه با هزوارش گِل نوشته شده است[4].

۳ـ دربارهٔ مشی و مشیانه نک. ی ۳، بخش پیشین.

۴ـ [هوشنگ]☆ پهلوی: hōšang، اوستا: -haošyangha، به معنای کسی که منازل خوب فراهم سازد یا بخشندهٔ خانه‌های خوب. لقب او در اوستا، -para.dāta، به معنای مقدم و برسر قرارگرفته است. این لقب در پهلوی pēš-dād و در فارسی پیشداد شده است، به معنای نخستین واضع قانون. این

---

۱. gōsān

۲. نک. Mary Boyce, "The Parthian Gōsān and Iranian Minstrel Tradition," in *Journal of The Royal Asiatic Society*, part 1 & 2, 1957.

۳. **د. مدن**، ص ۲۸، س ۲۲ به بعد.

۴. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ کیومرث نک. بخش دوم، ی ۱۲. دربارهٔ نخستین انسان، نک. بخش پانزدهم، ی ۲.

بدان سبب است که در چند یشت اوستائی از او چنان یاد شده است که گوئی در رأس شاهان ایرانی جای داشته است. در اساطیر ودائی و پس از آن، در هند، نشانی از هوشنگ نیست و آن کس که مقدم مردم است -yama، جمشید، است. اگر توجه کنیم که او حتی در ریگ‌ودا نخستین انسان و به تقریب نخستین فرمانروا است، آیا نمی‌توان احتمال داد که هوشنگ در اصل لقبی برای جمشید بوده است که بعدها خود شخصیت مستقلی شده و در بعضی روایات ایرانی نخستین شاه دانسته شده است؟ در یشت پانزدهم، هفدهم و نوزدهم او با دیوان و دروغپرستان می‌جنگد و شاه هفت کشور است[۱].

۵ـ [تهمورث]☆ پهلوی: taxmōrab، اوستا: -urupay با لقب -taxma، تهم. شاید -urupay با روباه، اوستا: -urupay، مربوط باشد. در پهلوی نام این جانور را به راسو ترجمه کرده‌اند. لقب او در اوستا: -zaēnahvant به معنای مسلح آمده است که در پهلوی zēnāwand و در فارسی زیناوند شده است. از او چندان یادی در *اوستا* نشده است. او با دیوها و جادوان و پری‌ها می‌جنگد و پیروز می‌گردد[۲]. او از وایو می‌خواهد که یاری کند تا وی بر اهریمن پیروز شود و بر آن چون اسبی سوار شود[۳]. همین اسطوره است که بعدها در روایات داراب هرمزد یارَ مفصلاً آمده است و بنابر آن تهمورث بر اهریمن غالب می‌شود و سی سال بر او سوار می‌شود تا این که اهریمن همسر او را می‌فریبد و راز ضعف تهمورث را در می‌یابد و در گذرگاه تنگ البرز او را برزمین می‌زند و می‌بلعد. پس از آن است که جمشید او را از شکم اهریمن بیرون می‌کشد[۴].

۶ـ دربارهٔ جم نک. بخش پانزدهم، ی ۲.

۷ـ [ضحاک]☆ پهلوی: azdahāg، اوستا: -aži-dahāka، فارسی: اژدها و ضحاک. جزو نخستین واژهٔ اوستائی به معنای افعی و اژدها است و جزو دوم نام خاص است. در *اوستا*، اژی‌دهاک اژدهائی است سه‌کله، سه‌پوزه و شش‌چشم که می‌خواهد جهان را از مردمان تهی کند. و ظاهراً تا حدی این کار را نیز انجام می‌دهد و برزمین چیره می‌شود. اما فریدون سرانجام بر او می‌شورد، با وی نبرد می‌کند و از میانش برمی‌دارد[۵]. اژی‌دهاک با آذر هرمزدآفریده نیز در بدست آوردن فرّه می‌جنگد و در آن نبرد نیز شکست می‌خورد. آنچه مسلم است این است که از اژی‌دهاک در *اوستا* به عنوان شاه ذکری نرفته است. بلکه از او به عنوان اژدهائی که به نابود کردن مردم و آنچه برزمین است سخن به میان آمده و به عنوان قوی‌ترین دروغی که اهریمن برضد جهان مادی آفریده یاد شده است[۶]. البته این اژدهای اوستائی قادر است مانند مردم ایزدان را نیایش کند، برای آنها بسیاری اسب و گاو و گوسفند قربانی کند و از ایشان پیروزی در نبرد را بخواهد، ولی در اوستای موجود سخنی از نشستن او به جای جمشید نیست و حتی سخنی از این نیست که او فرمانروای جهان بوده و فریدون سلطنت را از دست او بدر آورده است.

می‌توان گمان برد که ضحاک در *اوستا* دقیقاً اژدهای مخوفی است که مانند برابر خود در وداها،

---

۱. یشت ۱۵، بند ۷؛ یشت ۱۷، بند ۲۴ و یشت ۱۹، بند ۲۵.

۲. یشت ۱۵، بند ۱۲.
۳. همان.

۴. ر.د.ه.، جلد اول، ۳۱۱ – ۳۱۵.
۵. یشت ۵، بند ۳۳ – ۳۵.

۶. همان.

ویشوه‌روپهٔ[1] سه‌سر، گاوها را می‌دزدد و شاهان و پهلوانان با این اژدهاکشی کارویژهٔ خود، یعنی برکت‌بخشی، را انجام می‌دهند. دیگر پادشاهان و پهلوانان ایرانی نیز اژدهاکشی کرده‌اند که به تفصیل در پارهٔ دیگر این کتاب در آن باره بحث شده است.

اما در ادبیات پهلوی او مردی است تازی که به ایران می‌تازد، برجمشید فائق می‌شود و پس از یکهزار سال سلطنت بد، سرانجام از فریدون شکست می‌خورد و به دست وی در کوه دنباوند (دماوند) زندانی می‌شود و در پایان جهان از بند رها می‌گردد و به نابودی جهان دست می‌برد و آن گاه، کرشاسب او را از میان بر می‌دارد (نک. پایان همین بخش). او در ادبیات پهلوی دارای لقب bēwarasp ، بیوراسب، می‌شود، به معنای دارندهٔ ده هزار اسب. نکتهٔ جالب توجه دربارهٔ ضحاک در ادبیات پهلوی و فارسی این است که او پس از سلطنت دراز خود، در زندان دماوند، در واقع عمری تا پایان جهان می‌یابد و این امر او را پرعمرترین فرد در اساطیر ما می‌سازد. آیا این امر، به بیانی دیگر، گویای پوچی و بیهودگی ابدیت زندگی برای انسان نیست؟

در نوشته‌های پارسی و عربی ما گاه با ضحاکی دیگر نیز روبرو می‌شویم که از او در *شاهنامه* خبری نیست. این ضحاکی است که با رسیدن به فرمانروائی و از میان برداشتن جمشید، خانه‌ها را از مالکان آنها باز می‌ستاند و ظاهراً اموال و زنان را نیز از آنِ عموم می‌شمارد.[2]

محتملاً می‌توان انگاشت که از دورهٔ ادبیات پهلوی، شخصیت کهنِ نیم‌اسطوره‌ای- نیم تاریخی دیگری با شخصیت اژدهاگونهٔ ضحاک، که همه اساطیری است، در می‌آمیزد و ضحاکی مار دوش — بازماندهٔ اژی‌دهاک سه‌سر — و پادشاه پدید می‌آید. ممکن است آن شخصیت شاهانه که خواسته و زن را از آنِ همه می‌شمارد، معرف قیام مردم بومی ایران برضد اشرافیت آریائی باشد که در اساطیر به صورت قیام شاه بیگانه درآمده است.

۸- [فریدون] ☆ پهلوی : frēdōn ، اوستا: -θraētaona ، با معنائی که روشن نیست. در پارهٔ دوم این کتاب دربارهٔ فریدون سخن رفته است. در این‌جا تنها باید گفت که در *اوستا* اشاره به فریدون اندک است. او پسر -āθwya است که دومین کس بود که گیاه هوم را برفشرد تا عصارهٔ آن در آئین‌های دینی نوشیده شود (یسنه ۹، بند ۷-۸). او کسی است که بر اژی‌دهاک غالب می‌شود و دو زن او را از وی می‌رباید (یشت ۵ ، بند ۳۳-۳۵). فریدون فرّشاهی را که به پیکر مرغِ وارَغْنَه از جمشید جدا شده بود، بدست می‌آورد (یشت ۱۹، بند ۳۶).

در دینکرد دربارهٔ علت این که فریدون ضحاک را نکشت و وی را در بند کرد چنین آمده است:

«دربارهٔ غلبهٔ فریدون [بر] ضحاک. برای میراندنِ [ضحاک]، گرز بر شانه[3] و دل و سر[4] کوبیدن و نمردن ضحاک از آن ضربه و سپس به شمشیر زدن و به نخستین، دومین و سومین ضربه از تن ضحاک

---

۱. -viśvarūpa.

۲. *آثارالباقیه*، ص ۲۹۳ . [ح: فریدون بیوراسب را اسیر کرده و به سلطنت رسیده و مردم را امر کرده که دوباره خانه و اهل خود را مالک شوند و خود را کدخدا بنامند]. ☆ ۳. متن: frēg, plyk ، به معنای شانه.

۴. متن: mstlg ، mastarg ، به معنای جمجمه.

بس‌گونه خرفستر پدید آمدن. گفتن دادار هرمزد به فریدون که او را مَشکاف که ضحاک است، زیرا اگر وی را بشکافی، ضحاک این زمین را پُر کند از مورِ گزنده[۱] و کژدم و چلپاسه و کشف و وزغ.»[۲]

۹ـ [منوچهر]☆ پهلوی : manuš-čihr ، اوستا: -manuš-čiθra. در *اوستا* تنها یک بار از او یاد می‌شود. در *بندهش*، منوچهر چندین نسل با ایرج فاصله دارد[۳]، و این در حالی است که در *شاهنامه* وی نوهٔ ایرج است. تفاوت دیگر این که در *شاهنامه* هرگز سخنی از نبردهای منوچهر و افرسیاب نیست، در حالی که در *بندهش* و ادبیات پهلوی دیگر نبردهای ایران و توران نه تنها از عهد منوچهر آغاز می‌گردد، بلکه نبردهای ایرانیان با افراسیاب نیز از زمان او آغاز می‌یابد. در *شاهنامه* نبرد با افرسیاب از دوران شاهی نوذر، فرزند منوچهر، شروع می‌شود (*شاهنامه، ص* ۲۴۳).

۱۰ـ نام سه پسر فریدون در پهلوی چنین است: ēriz ایرج، sarm سلم و tuz توز. نک. بخش ۱۳، ی ۱۹.

۱۱ـ [افراسیاب]☆ پهلوی : frāsiyāb و frāsiyāg، اوستا: -frangrasyan. در یسنه‌ها و یشت‌ها از او یاد شده است. در یشت نوزدهم به تفصیل از او یاد شده و آن دربارهٔ تلاش وی برای بدست آوردن فرهٔ کیانی است که در میان دریای فراخکرد قرار دارد و سرانجام نیز آن را بدست نمی‌آورد[۴]. در یشت نوزدهم سخن از دربند کشیده شدن او به دست کیخسرو می‌رود[۵].

۱۲ـ [فرش]☆ پهلوی : fraš .

۱۳ـ [نوذر]☆ پهلوی : nōdar نام او در *اوستا* نیامده ولی خاندان نوذریان (اوستا: -naotairya، -naotairyāna) در *اوستا* معروف است. محتملاً خاندان کیانی از نسل او بوده است. بسیاری از پهلوانان، از جمله توس، از نسل اویند.

۱۴ـ در *شاهنامه* سخن از بازداشتن باران از ایرانشهر توسط افراسیاب در میان نیست، ولی در داستان زوتهماسب که برابر زاب تهماسبان است، سخن از تنگی و خشکسالی می‌رود تا آن جای که سپاهیان ایران و توران سر به فریاد و غوغا برمی‌دارند و میان دو کشور صلح برقرار می‌گردد (شاهنامه، ص ۲۸۰ - ۲۸۱).

۱۵ـ [زاب]☆ پهلوی : uzaw ، اوستا: -uzava به معنای یاری رساننده.

۱۶ـ [قباد]☆ پهلوی : kawād ، اوستا: -kavāta. او نخستین شاه کیانی است. در یشت سیزدهم و نوزدهم *اوستا* از او یاد شده است.

---

۱. متن، gz w 'ngl'kw شاید gazāg gilāgud: gz'k gl'kw. گلاوگله به معنای مورچه در لهجه‌ها موجود است، از جمله در گویش اَوزی در فارس.

۲. **د.مدن**، ص ۸۱۱، سطرهای ۱۳-۲۰.

۳. **بندهش**: «سلم و تور ایرج و فرزندان و نوادگان (وی) همه را کشتند. آن دختر را فریدون پنهان بداشت. از آن دختر دختی زاد. ایشان آگاه شدند و مادر را کشتند. آن دختر را فریدون پنهان بکرد تا ده نسل که منوشِ خورشیدبربینی از مادرزاد؛ چون هنگامی که زاد، روشنی خورشید بربینی افتاد. از منوش و خواهر (وی)، منوش‌خورنر، از منوش‌خورنر و خواهر (وی) منوچهر زاد. (**بندهش:** ص ۲۲۹، س ۱۴ - ۲۳۰ و س ۶).

۴. یشت ۱۹، بند ۵۶ - ۶۴.

۵. یشت ۱۹، بند ۷۷.

در **بندهش** آمده است که: «قباد، نابرنای، اندر سبدی [ترجمهٔ **بندهش**: صندوق]☆ بود [که] ایشان بر رود بهشتند. به خُردی [ترجمهٔ **بندهش**: محفظه]☆ بیفسرد. زاب بدید، بستد، بپرورد و فرزندِ یافته نام نهاد[۱]». در *شاهنامه* آمده است که او را در البرز کوه یافتند و به سلطنت برداشتند.

۱۷- [کاوس]☆ پهلوی: kāyōs ، اوستا: -usan از خاندان -kavay. او دومین شاه کیانی است. از او در یشت پنجم، سیزدهم، چهاردهم و نوزدهم یاد شده است. او بر همهٔ کشورها، بر پری‌ها و جادوان پیروز می‌شود.

بنا به نقل دینکرد، در سوتگرنسک اوستائی دربارهٔ کاوس به تفصیل سخن رفته بوده است که خلاصهٔ آن در دینکرد چنین است[۲]:

«دربارهٔ شاهی کردن کاوس به چیرگی بر هفت بوم، بر دیوان و مردمان، و رواج فرمانش تیزتر از حرکت دست[۳] [بودن] و ساختنش هفت خانه بر میانهٔ البرز: یکی زرین، دوسیمین و دوپولادین، دو از آبگینه؛ و بس دیو و مزن را از تباه کردن جهان بازداشتن و به کار خویش بستن. و مردمی را که نیرو از پیری تباه شده و جان نزدیک به بیرون رفتن از تن بود، [چون] به خانهٔ او رسیدند، تیز پیرامون آن خانه بردن و پیری از ایشان فرو افکنده‌شدن و ایشان را زور و جوانی بازآمدن. آن گاه فرمانی داده شد که مردمان را به دربازمدارید، پانزده ساله به حضور آورید[۴]. پس دیوان دربارهٔ مرگ کاوس مشورت کردن و خشم آن مرگ [بخشیدن] وی را پذیرفتن، به کاوس آمدن. و آن گونه شاهی بزرگی را که بر هفت بوم داشت، به اندیشهٔ وی خوارگونه کردن و او را به شاهی آسمان و گاه امشاسپندان آرزومند کردن. و کاوس از فریبکاری خشم و دیگر دیوان همکار وی، بدان از کار انداختن [خویش]، نیز به پرواز برای پیکار [با] یزدان ایستادن و باز نگشتن و آن سوی البرز با بس دیو و دروندْ مردم تا پرتاریکی فراز تاختن. بدان کناره، فرهٔ کیانی به پیکر آهو[۵] شدن و [از] کاوس [و] از همهٔ سپاه گریختن[۶]. و نیز به سبب [آن] باور[۷] نوبا یزدان جنگیدن و سرانجام از آن نادانی نگشتن، وددار فرّهٔ کیانی را به خویش باز خواندن و سپاه کاوس از آن بلند [آسمان] بر زمین افتادن و کاوس به دریای فراخکرد پرواز کردن. و این را نیز گوید که بجز او کس [دیگری] از پشت [وی] پرواز کردن[۸]: نریوسنگ، نعمت‌بخشندهٔ جهان. برای [باز] گرداندن آن کس، آن کیخسرو نازاده، آن‌گاه چنان بانگی به هم آراستن، چونان آن هزارگان سپاه، که: "مباد این را بکشی [ای] نریوسنگ، نعمت‌بخشندهٔ جهان! زیرا اگر این مرد را بکشی [ای] نریوسنگ، نعمت‌بخشندهٔ جهان! سپس به یافتن یافته نشود پریشان کنندهٔ دستور تورانی؛ زیرا از این، مردی زاید [که] سیاوش نام است و از سیاوش من زایم که خسرو ام که این دلاورترین تورانی را که جُند و سپاه[۹]

---

۱. **بندهش**، ص ۲۳۱، س ۱۴؛ ص ۲۳۲، س ۱.

۲. **د. مدن** ۸۱۵ - ۸۱۷. توجه شود که فعل‌های متن تقریباً همه در حالت مصدری بکار رفته است.

۳. متن: YDH 'wwltšn . ۴. متن: hndym'n .

۵. متن: 'TYN ، ظاهراً 'TYB . ۶. ظاهراً: 'wlycyhstn .

۷. متن: nwkw 'Plyk به جای: nwk w'plyk. nōg wābarīg به معنای اعتقادِ نو.

۸. متن **د. مدن** هفت واژه اضافه دارد.

۹. متن بعد از واژهٔ سپاه یک واژهٔ اضافی دارد که حذف شد.

بیش است، به بهدین و دلاوری فراز رسم، که جند و سپاه او را تباه بکنم، که آن پادشای توران را گریزان کنم[1]. بدان سخن، فروهر خسرو نریوسنگ، نعمت‌بخشندهٔ جهان، را آرام کردن و بدان سخن [وی را] فراز هشتن و بدان، کاوس زنده شدن.»

۱۸ـ [اوشنر]☆ پهلوی : ōšnar ، اوستا: -aošnar . در *اوستا* دوبار نام او آمده است. یکی در یشت سیزدهم، بند ۱۳۱ و یکی در آفرین زرتشت؛ بند ۲. او وزیر بزرگ کاوس بود و به دانش و هوش سرآمد مردمان. لقب او بسیار زیرک است. اوشنر چون با کارهای نابخردانهٔ کاوس مخالفت می‌کرد، به دست وی کشته شد.

در دینکرد هفتم آمده است[2]: «و همان زمان، [فرّهٔ جمشید] به اوشنر آمد که پرزیرک بود. از آن فرّهٔ جم، هنگامی که [اوشنر] در شکم مادر بود، [سخن] آموخت. به سخن‌گوئی از شکم مادر بس شگفتی به هم [رسانید]. به هنگام زایش، به پاسخ‌گوئی به فراچیهٔ تبهکار دیوپرست، اهریمن را بزد و بـه وزارت کاوس آمد و در شاهی وی سامان‌بخش هفت کشور بود. اوگویش [بوم]ها، [جنبه‌های] سـود[مند زندگی] و فرهنگ دیگر مردم را فرا گرفت[3] و آموخت و انیران به پاسخ‌گفتاری [وی] شکست خوردند و ایرانیان را به آن فریادرس‌ترین اندرز[ها] اندرز داد.»

در *شاهنامه* سخنی از اوشنر نیست.

۱۹ـ [هاماوران]☆ در پهلوی هاماوران به صورت‌های šambarān و sambarān آمده است[4].

۲۰ـ [زینگاو]☆ پهلوی : zēngāw ، اوستا: -zainigav . در *اوستا* تنها در یشت نوزدهم از او یاد شده است. نام او محتملاً معنای گاو زنده می‌دهد. در *شاهنامه* سخن از زینگاو تازی در میان نیست ولی از آمدن تازیان و جنگ افراسیاب با ایشان و شکست تازیان سخن است[5]. متن **بندهش** وضوح بیشتری نسبت به *شاهنامه* دارد و سطور بعد می‌رساند که ایرانیان خود خواستار تورانیان شدند تا تازیان را به بیرون برانند.

۲۱ـ [رستم]☆ پهلوی : rōdestahm ، ایرانی باستان: -rautah.us-taxman*[6] به معنای «رودی که به بیرون جاری است». دربارهٔ او در پارهٔ دوم این کتاب بسیار سخن رفته است.

۲۲ـ در *شاهنامه* از محل این جنگ سخن نرفته است (شاهنامه ۴۰۷–۸).

۲۳ـ [سیاوش]☆ پهلوی: siyāwaxš ، اوستا: -syāvaršan . این واژه را دارندهٔ اسب سیاه یا قهوه‌ای معنا می‌کنند. به گمان نگارنده، همان‌گونه که در پارهٔ دوم این کتاب خواهد آمد، آئین سیاوش به آئین‌های ستایش ایزد نباتی بومی مربوط است و به آئین تموز و ایشتر بابلی و از آن کهنه‌تر به آئین‌های

---

۱. متن: dūr tazišn .

۲. **د. مدن**، ص ۵۹۸، از س ۷ تا س ۱۵. [نیز نگاه کنید به ضمیمهٔ این بخش، که ترجمهٔ همهٔ این پاره از دینکرد را ویراستار جسارةً بر متن افزوده و چون ترجمه‌ها متفاوت است، بنده این را حذف نکرده است].☆

۳. متن: h'wpt' ، ظاهراً nyhwpt' ، نهفتن، به معنای مجازی حفظ کردن؛ از بر شدن.

۴. نک. ***واژه‌نامهٔ بندهش***.
۵. **شاهنامه**، ص ۳۹۱.

۶. این تحلیل ریشه‌ای از آقای دکتر سرکاراتی است.

سومری می‌پیوندد و بدین روی شاید واژهٔ اوستائی به معنای مرد سیاه یا سیه‌چرده باشد که اشاره به رنگ سیاهی است که در این مراسم بر چهره می‌مالیدند یا به صورتکی سیاه است که بکار می‌بردند. اگر نظر نگارنده درست باشد، مراسم حاجی فیروز با چهره‌هائی سیاه‌شده، خودگویای این معنا است و قدمت شگفت‌آور آن را می‌رساند، زیرا به اغلب احتمال، آئین حاجی فیروز، یکی از آئینهای کهن بومی ایران است که با آئین سیاوش مربوط و همزمان می‌باشد.

۲۴ـ [سودابه]☆ پهلوی : sūdābag ، ایرانی باستان: -sutā.āpakā* ، به معنای دارندهٔ آب روشنی‌بخش، از ریشهٔ sav . این نام، خود او را با ایشتر مربوط می‌کند. نک. پارهٔ دوم این کتاب.

۲۵ـ [فرنگیس]☆ در شاهنامه دختر افراسیاب فرنگیس خوانده شده است ولی در *اوستا* از او نامی نیست و در نوشته‌های پهلوی نام او wispān-friyā است.

۲۶ـ [کیخسرو]☆ پهلوی : kay husraw ، اوستا: -haosravah ، دارای لقب -kavay. خسرو به معنای خوشنام است. از او در یشت پنجم، نهم، سیزدهم، پانزدهم و نوزدهم یاد شده است و بنابر آنها او دلاوری است که سرزمین‌های ایرانی را متحد می‌سازد و بر همهٔ کشورها فرمان می‌راند و جادوان و فرمانروایان ستمکار را برمی‌اندازد. در یشت سیزدهم فروهر کیخسرو به عنوان درخشان‌ترین شاه، دلاورترین و شریف‌ترین کس ستوده می‌شود. در واقع، کیخسرو نمونهٔ مطلق رهبری کامل و بی‌عیب است. دربارهٔ او به تفصیل در پارهٔ دوم این کتاب سخن رفته است (نک. همین بخش، ی ۲۸ و بخش نوزدهم).

۲۷ـ [کنگ دژ]☆ پهلوی : kang diz ، اوستا: -kangha . نک. سخنرانی نگارنده[1] که بنا بر استدلال‌هائی که شده است، گمان بر آن است که کنگ‌دژ شهری آسمانی است که در پایان جهان کیخسرو آن را بر زمین فرود می‌آورد و بر روی سیاوش‌گرد قرار می‌دهد.

۲۸ـ [لهراسب]☆ پهلوی : luhrāsp ، اوستا: -aurvat.aspa ، به معنای دارای اسب تیزرو.

خاندان کیانی به دو دسته تقسیم می‌شود: از کیقباد تا کیخسرو و از لهراسپ تا پایان کار کیانیان؛ که دستهٔ دوم نیز خود از لهراسپ تا بهمن مربوط به خاندان کیانی آسیای میانه و از اردشیر، یا همین بهمن، تا دارای دارایان مربوط به خاندان هخامنشی است.

ظاهراً دسته دوم را به دسته نخستین چسبانده‌اند و در اساطیر کهن با کیخسرو و رفتن او به آسمان، این دورهٔ اساطیری بسر می‌رسیده است و درست به همین دلیل که او فرجامین شاه بوده است، بنا به اساطیر، در پایان جهان باز خواهد گشت و جاودانه به سلطنت جهان خواهد رسید. اما بعدها که دستهٔ دوم را به دنبال دستهٔ اول آوردند و بدان چسباندند، گشتاسپ، شاهِ پایان جهان شد که سلطنت را از کیخسرو تحویل خواهد گرفت. ولی افسانه‌هائی که در میان مردم وجود داشته است و در *شاهنامه* نیز منعکس است، نشان می‌دهد که مردم، بر عکسِ روحانیان زردشتی، از گشتاسپ راضی نبوده‌اند و همچنان اسطورهٔ سلطنت جاودانهٔ کیخسرو را که پراز عدل و داد بوده است، پذیرفته و حفظ کرده‌اند.

---

۱. **شاهنامه شناسی** (۱) «کنگ دژ و سیاوش گرد»، ص ۲۶۱.

۲۹ـ [گشتاسپ]☆ پهلوی : wištāsp ، اوستا: -vīštāspa، به معنای دارندهٔ اسب آماده[1]. درگاهان زردشت از وی یاد شده است و برمی‌آید که شخصیتی تاریخی بوده است. بنا به یشتها، او از خاندان نوذریان است (یشت ۵، بند ۹۸) و به دین زردشت می‌گرود (همان، ۱۰۵-۶). او کسی است که با نیرومندی برای گسترش دین می‌کوشد (یشت ۱۳، بند ۹۹-۱۰۰). ضمناً نسکی مستقل به نام او در ستایش او موجود بوده که در آن از زندگی و صفات وی یاد شده بوده است[2].

در *یادگار زریران*[3] نیز از او و خاندانش و نبرد وی در راه دین‌بهی یاد شده است.

ظاهراً برمی‌آید که در ایران دو سنت داستانی دربارهٔ گشتاسپ وجود داشته است: یکی سنتی است که موبدان زردشتی حافظ و ناقل آن بوده‌اند و بنابر آن او شاهی نیرومند و دادگستر بوده است. روایت دوم به ظاهر متعلق به مردم بوده است که در *شاهنامه* منعکس است و براساس آن گشتاسپ نه چندان عادل که ستمگر بوده است. او مردی حسود، خودخواه و نیرنگ‌باز بود و در برابر تورانیان قادر به دفاع از میهن نبود و فرزند خود، اسفندیار، را آگاهانه به کشتن داد و سعی داشت پهلوان نامی ایران، رستم، را با تحقیر و توهین، دست‌بسته به دربار خود احضار کند.

در مجموع، داستان گشتاسپ در *شاهنامه* یکی از موارد معدودی است که انعکاس تاریخی وقایع اجتماعی و تضادهای طبقاتی را حفظ کرده است.

۳۰ـ در *شاهنامه* ذکر سال نرفته است و تنها به این اشاره شده است که «چو یک چند گاهی برآمد برین...». در واقع، زردشت در آغاز هزارهٔ دهم آفرینش که برابر با سی‌اُمین سال شاهی گشتاسپ بود، دین آورد.

۳۱ـ در مورد زردشت نک. بخش هفدهم.

۳۲ـ [ارجاسب]☆ پهلوی : arǰāsp ، اوستا: -arəǰaṭ.aspa، به معنای دارندهٔ اسب ارزشمند.

بنا به *اوستا*، او از شاهان هیونی (پهلوی: hyōn، اوستا. -hyaona) است.

هیون اوستائی نام سرزمین و مردمی بوده است که در آن سوی جیحون زندگی می‌کرده‌اند و به احتمال بسیار از اقوام ایرانی بوده‌اند. بعدها، از اوائل دورهٔ میلادی، اواخر اشکانی، اقوام ترک زبان در این بخشها جانشین اقوام ایرانی شدند، یا حداقل، حکومتهای این نواحی را بدست آوردند. بدین روی در ادبیات دورهٔ میانه، هیون‌ها با ترکها و هیاطله یکی دانسته شدند.

۳۳ـ برای تفصیل بیشتر در مورد این نبرد نک. بخش هیجدهم.

۳۴ـ [بهمن اسفندیاران]☆ پهلوی: wahman، اوستا: -Vohu-manah به‌معنای دارندهٔ منش نیک.

در اساطیر زردشتی، بهمن، پسر اسفندیار، برابر با اردشیر درازدست دانسته شده است و این اردشیر همان پادشاه هخامنشی است که پس از خشیارشا به سلطنت رسید. این بدان سبب است که بنابر روایتهای اساطیری و بعضی مدارک تاریخی، دین زردشت از این زمان در نجد ایران نفوذ عمیق می‌یابد. در اثری

---

۱. نک O.P., p. 209

۲. **د. مدن**، ص ۶۸۶، س ۱۳ به بعد.

۳. نک. بخش هیجدهم.

پهلوی به نام زندبهمن‌یسن آمده است: «آن [دوران] سیمین، سلطنت اردشیر کیانی است که بهمن اسفندیاران خوانده شود، او که دیو از مردمان جدا کند، بپیراید همهٔ جهان را و دین رواج دهد[1]». با توجه به این امر که تقویم زردشتی نیز از عصر همین اردشیر درازدست، تقویم رایج در شاهنشاهی پارس گشته است[2]، می‌توان انگاشت که موبدان زردشتی، با از دست رفتن استقلال خاندان گشتاسپی، و فتح آسیای میانه بدست هخامنشیان و گرویدنشان به دین زردشتی، تلفیق میان خاندان کیانی و هخامنشی پدید آورده، بهمن کیانی را با اردشیر هخامنشی یکی دانسته‌اند. در واقع آنها شاهان زردشتی‌شده را از پس هم ذکر کرده‌اند.

۳۵ـ [همای]☆ پهلوی: humāy، اوستا: -humāyā. در اوستا همای دختر گشتاسپ است و از همای، دخت‌بهمن، خبری نیست؛ ولی در ادبیات پهلوی ما از دو همای خبر داریم: یکی دخت گشتاسپ و دیگری دخت بهمن. احتمال بسیار است که داستان این همای گویای وقایع دورهٔ اردشیر درازدست و فرزندش داریوش باشد، که در دورهٔ ایشان، اردشیر زیر تأثیر شدید مادرش و داریوش دوم زیر تأثیر شدید همسرش پروشات بود[3].

۳۶ـ [دارای دارایان]☆ پهلوی: dārāy، فارسی باستان: -dārayavahu به معنای نگهدارندهٔ نیکی. او در اساطیر ایرانی، آخرین شاه کیانی است و برابر است با داریوش سوم، آخرین پادشاه هخامنشی.

۳۷ـ [اسکندر]☆ پهلوی: aleksandar. از اسکندر در نوشته‌های پهلوی، بر خلاف *شاهنامه*، هرگز به عنوان ایرانی یا نیم‌ایرانی یاد نشده است و لحن نوشته‌های زردشتی دربارهٔ او سخت تلخ است؛ ولی شاید در نزد مردم چنین نبوده و از محبوبیتی برخوردار بوده است که بعدها در ادبیات ما اجازه داده است تا اسکندرنامه‌ها که ریشه‌ای غیر ایرانی دارند، ظاهر شوند.

۳۸ـ پهلوی: paydāgān، اصطلاحی است برابر واژه‌های عربی: اعیان و اشراف.

۳۹ـ پهلوی: kardag xwadāyīh به معنای ملوک‌الطوائفی است. کردگ در پهلوی به معنای بریده و خودائیه به معنای شاهی است و مالکان روستاها نیز خدای خوانده می‌شدند.

در بعضی متنهای پهلوی به جای kardag (krtk)، کدگ kadag (ktk) آمده است. املاء دوم برای معنای یادشده در بالا غلط است، زیرا کدگ در پهلوی به معنای خانه و برابر کده در فارسی است. در این متن منظور از کرده خدائی شاهی اشکانیان است.

۴۰ـ در تخمهٔ او رفت یعنی در نسل او ادامه یافت.

۴۱ـ [نک. به ترجمهٔ بندهش، ص ۱۹۵، س ۱۰]☆.

۴۲ـ بنا به اخباری که در دست است، پیروز فرزند یزدگرد، به چین رفت و از ایشان یاری طلبید، ولی

---

۱. **زندبهمن‌یسن**، ص ۱۳، س ۴-۷.

۲. D.T.Z., p. 167. تقی‌زاده زمان اتخاذ این تقویم را در عهد داریوش می‌داند (**گاه‌شماری**، ص ۱۳۰-۱۵۲).

۳. نک. H.P.E., pp. 299, 344, 357

کاری از پیش نبرد و در راه بازگشت در گذشت[۱]. بنابراین، روایت سفر او به هندوستان با روایتهای معمول فرق دارد.

۴۳ـ چند سطر از متن حذف شد.

۴۴ـ [بهرام ورجاوند]☆ پهلوی: kay wahrām، که لقب او به پهلوی warzāwand است. او از نجات‌بخشان زردشتی است. در ادبیات پهلوی قطعه شعری هست مربوط به بهرامِ وَرجاوند که در زیر نقل می‌گردد: [متن‌های پهلوی، ص ۱۶۰ـ۱۶۱].

کی باشد که پیکی آید از هندوستان[۲]

که [گوید]: «آمد آن شه بهرام از دودهٔ کیان،

که [او را] است پیل هزار، برفراز سران [شان] هست پیلبان،

که آراسته درفش دارد به آئین خسروان».

پیش لشکر برند[۳] به سپاهسالاران:

«مردی پیک[۴] باید کردن زیرک ترجمان

که شود، بگوید به هندوان

که ما چه دیدیم از دشت تازیکان.

با یکی گروه* دین نزار کردند

و بکشتند شاهنشاه ما و هرکه آزاده [بود] ایشان.

چون دیوان دین دارند، چون سگ خورند نان.

بستدند پادشائی را از خسروان

نه به هنر، نه به مردمی، بل به افسوس و ریشخند بستدند.

گیرند به ستم از مردمان

زن و خواسته‌های شیرین، باغ و بوستان.

جزیه بر نهادند، بخش کردند بر سران.

با ستم[۵] خواستند باج گران.

---

۱. نک. ***ایران در زمان ساسانیان***، ص ۵۳۱.

۲. هندوستان در اساطیر ایرانی و **شاهنامه** شامل بخش شرقی و کوهستانی افغانستان نیز می‌شود. به همین دلیل شاه‌بهرام گاه کابلی و گاه هندی خوانده می‌شود.

۳. پیش بردن باید به معنای عرضه داشتن، استدعا کردن و درخواست دادن باشد. [ح. نک. ***فرهنگ فارسی***: «پیش بردن» یعنی «به حضور بردن»]. ☆

۴. متن: bsyl. آن را بصیر یا گسیل خوانده‌اند. نگارنده با توجه به واژه‌ای که درگزیده‌های ***زاداسپرم*** [ص ۱۲۶، س ۱۴] آمده است، این واژه راهزوارش، BSYL، می‌داند، برابر بشیر عربی به معنا و قرائت پیک.

* [متن: dlwh، شاید drōγ. گاهی برای نگارشِ واج γ درپهلوی h می آید، مانندمتن‌های پهلوی، ص ۱۱۳، س ۷: dōγ]. ☆

۵. ملک‌الشعراء بهار این واژه را اسلیک به معنای عسلی یا غیار می‌خواند (نک. ***ترجمهٔ چند متن پهلوی***). من آن را برابر واژهٔ اوستائی -āθray به معنای ستم و ظلم می‌دانم.

بنگر که چند بدافکند آن دروغ بدین جهان،
که نیست بدتر از وی اندر (؟) جهان.
از ما بیاید آن شه بهرام ورجاوند از دودهٔ کیان
[تا] بیاوریم کین تازیکان
چونان رستم [که] آورد یکصد کین سیاوشان[۱]
مزگت‌ها فرو هلیم، بنشانیم آتشان.
بتکده‌ها برکنیم و پاک کنیم از جهان،
تا شکسته شوند دروج‌زادگان از این جهان.

۴۵ـ متن: nsng : nahang به معنای ایالت و سرزمین.

۴۶ـ [پشوتن]☆ پهلوی: pēšōtan ، اوستا: -pəšō.tanū، پسر گشتاسپ کیانی. از او یکبار در ویشتاسپ یشت یاد شده است (بند ۴). در دیگر متنهای اوستائی از او یادی نشده است. او در اواخر هزارهٔ زردشت، به نجات بخشی، از کنگدژ به ایرانشهر می‌آید. ولی ظاهراً اسطوره‌های مربوط به این قدّیس دلاور زردشتی نباید قدمت زیادی داشته باشد و چون پشوتن به دنبال قیام بهرام ورجاوند ظاهر می‌شود[۲]، بعید نیست که در اصل تنها بهرام ورجاوند در اسطوره‌ها بوده است و بعدها زردشتیان نام این پسر گشتاسپ را هم به سبب علاقه به گشتاسپ در شمار جاویدانان قرار داده و بعضی اسطوره‌های بهرام ورجاوند را به او نسبت داده باشند.

۴۷ـ [اوشیدر]☆ پهلوی: ušīdar ، اوستا: -uxšyaṭ.ərəta، به معنای پرورانندهٔ تقوی. او نخستین فرزند از سه پسر زردشت است که نطفهٔ ایشان دربُنِ دریای کیانسه است و به هر هزار سالی پس از زردشت، دوشیزه‌ای برای شستن خویش به دریای کیانسه می‌رود و به نطفه‌ای باردار می‌شود. این سه پسر زردشت نجات‌بخشان پایان هزاره‌هائی هستند که از زردشت آغاز می‌شود[۳]. نام دو برادر دیگر در پهلوی و اوستا و پارسی چنین است: پهلوی: ušīdar māh، اوستا: -uxšyaṭ.nəmah، فارسی: سوشیانس. نام پهلوی و فارسی وی در اوستا، به صورت -saošyant، صفتی است که از جمله برای این سومین فرزند نجات‌بخش زردشت به کار رفته است. واژهٔ اوستائی به معنای کسی است که دارای تقوائی تن‌یافته باشد و واژهٔ پهلوی معنای سودبخش و شاید نجات بخش دارد.

۴۸ـ [رودواتئنی]☆ پهلوی: wātaēnī ، بنا به بندهش، نام رودی است در سیستان که به دریای کیانسه می‌ریخته است و افراسیاب آن را لگدکوب کرده، از میان برد[۴] و در دوران اوشیدر از نو جریان یابد.

۴۹ـ سبب ایستادن خورشید در آسمان به یک روایت این است که اهریمن که زمانهٔ خویش را روی به پایان می‌بیند، می‌کوشد تا خورشید را که برشمارندهٔ روزها و سالها است، از حرکت بازدارد تا مگر واپسین روز فرا نرسد.

---

۱. قرائت از دکتر صادق کیا. نک. صادق کیا، «کین سیاوخشان»، **پژوهشنامهٔ فرهنگستان زبان ایران**، شمارهٔ ۳، ۱۳۵۷.
۲. نک. **بهمن‌یسن**، ch. VII
۳. نک. بخش نوزدهم کتاب.
۴. **بندهش**، ص ۸۹.

در نامهٔ دینکرد چنین آمده است[1]: «اهریمن پلید را کوشش متوجه سپری نشدن این درنگ[2] است به [وسیله] باز آهیختن خورشید و از حرکت افکندن [آن].

«[بدین روی]، شگفت‌تر، به آغاز آفرینش، نود شبانه روز کوشیدن و [به] فرجام، به نیروی دادار؛ اندراین کوشش شکست یافتن و خورشید از بالا [به] همان‌گونه برفتن.

«دیگر، نزدیک به پایان هزارهٔ زردشت، باز به این کوشش آمدن و شگفت کوشیدن و نیز بدان روی است ده شبانه روز درنگ [خورشید به] فرجام هزارهٔ زردشت و آغاز رسیدن اوشیدر به همپرسگی هرمزد، که ایستادن خورشید است به بالا [به] همان‌گونه. به نیروی دادار، [اهریمن] در آن کوشش نیز شکست یافتن و خورشید از همان جای باز به حرکت و سپری کردن آن درنگ آمدن[3].

«از آن پس، نزدیک به فرجام هزارهٔ اوشیدر، [اهریمن] باز به کوشش آمدن و شگفت کوشیدن. نیز بدان روی است بیست شبانه روز درنگ [خورشید به] فرجام هزارهٔ اوشیدر و آغاز رسیدن اوشیدرماه به همپرسگی هرمزد و ایستادن خورشید به بالا، [به] همان‌گونه. به نیروی دادار، [اهریمن] اندر آن کوشش نیز شکست یافتن و خورشید از همان جای [باز به] حرکت و سپری کردن آن درنگ آمدن.

«از آن پس، نزدیک به فرجام هزارهٔ اوشیدرماه، [اهریمن] باز به این کوشش آمدن و شگفت‌تر کوشیدن. نیز بدان روی است سی شبانه‌روز درنگ [خورشید به] فرجام هزارهٔ اوشیدرماه و آغاز رسیدن سوشیانس[4] پیروزگر به همپرسگی هرمزد و ایستادن خورشید به بالا [به] همان‌گونه. به نیروی دادار، [اهریمن] اندر کوشش بکلی شکست یافتن و خورشید از بالا [به] همان‌گونه برفتن.»

اما در کتاب زندبهمن‌یسن داستان به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود[5]:

«اوشیدر راپیدا است‌که به‌یکهزاروهشتصدسال [پس از زردشت؟] بزاید. به‌سی‌سالگی به همپرسگی من، هرمزد، رسد و دین پذیرد. چون از همپرسگی بیاید، بانگ کند به خورشید ارونداسپ که "بایست!" «بایستد خورشید ارونداسب ده شبانه روز. چون این شود، همهٔ مردم جهان به بهدین مزدیسنان بایستند.

«مهردارندهٔ‌چراگاه‌فراخ بانگ کند به اوشیدر، پسر زردشت، که "ای اوشیدر، ای ویراستار دین راست! بانگ کن به خورشیدِ اروندْاسب که برو؛ زیرا تاریک است کشور ارزه، وروبرشن، وروجرشن و نیمی از خونیرث روشن."

«بانگ کند اوشیدر، پسر زردشت، به خورشید اروندْاسب که "برو!" برود خورشیدِ اروندْاسبِ ورجاوند و همهٔ مردم به بهدین مزدیسنان بگروند....»

بدین روایت، ایستادن خورشید یک معجزهٔ پیامبری است و نه یک کوشش اهریمنی.

---

۱. **د. مدن**، ص ۳۹۱ به بعد.

۲. منظور از درنگ دورهٔ دوازده‌هزار ساله است که شش‌هزار سال آن به نبرد هرمزد و اهریمن خواهد گذشت و نابودی اهریمن را با خود خواهد آورد.

۳. متن هفت سطر اضافی دارد.

۴. متن: sūdōmand، این در واقع ترجمهٔ صفت سوشیانس است.

۵. زندبهمن یسن، ص ۷۳-۷۵.

۵۰- [ملکوس]☆ پهلوی : malkūs ، اوستا: -mahrkūša ، نام موجودی است اهریمنی، از ریشهٔ marək به معنای میراندن و کشتن. نک. بخش نوزدهم.

۵۱- نک. بخش هفدهم، زندگی‌نامهٔ زردشت.

۵۲- [ورجمکرد]☆ پهلوی : war ī ǰamkard ، به معنای باروی جم‌ساخته، بنائی است منتسب به جمشید که بنا به روایت وندیداد[1]، جمشید آن را می‌سازد تا گزیده‌ای از موجودات را در برابر گزند برف و سرمای عظیمی که در عصر او اتفاق می‌افتد، در آن حفظ کند و بنا به دیگر روایتها، بدان سبب آن را می‌سازد، تا گزیده‌ای از مردم را در آن حفظ کند تا در پایان هزارهٔ اوشیدر که بر اثر گزندهای ملکوس، مردم و جانوران مفید نابود شده‌اند، درهای این بارو را بگشایند و جهان از نو پُرمردم و گوسفند شود. در هر دو مورد برف سنگینی می‌افتد.

به احتمال، در اصل بارو در ارتباط با همین منظور واپسین بوده است. سپس بر اثر تأثیر اساطیر سامی بر اساطیر ایرانی و اختلاط داستان نوح و کشتی وی با داستان جمشید و باروی او، داستان وندیدادی شکل گرفته است.

۵۳- تن‌کردار به معنای برسازندهٔ تن مردمان است، چون در عصر سوشیانس است که مردگان از نو ساخته شوند.

۵۴- در صددر بندهش آمده است که نطفهٔ زردشت در دریای کیانسه نگهداری می‌شود و در پایان هزارهٔ زردشت، دختری به نام نامی‌بد[2] در آب دریا آب‌تنی خواهد کرد و از نطفهٔ زردشت بارور خواهد شد و اوشیدر به دنیا خواهد آمد. در پایان هزارهٔ اوشیدر، دختری دیگر به نام وه‌بد[3] همچنان به آب خواهد رفت و از او اوشیدرماه زاده خواهد شد و در پایان هزارهٔ اوشیدرماه دختری به نام اردبد[4] به همان گونه سوشیانس را خواهد زاد[5].

هر چند این اسطوره خود کهن نیست، ولی این بخش از آن که دوشیزه‌ای زایندهٔ نجات‌بخشی خواهد بود، بسیار کهن است.

---

۱. ***وندیداد***، فرگرد دوم.

۲. پهلوی: nāmīg pid ، اوستا: srūtat.fəδrī ، به معنای دارای پدرِ نامدار.

۳. پهلوی: weh pid ، اوستا: -vanghu.fəδrī ، به معنای دارای پدر خوب.

۴. پهلوی: rawāg pid (در متن **د.مدن**، ص ۶۷۴ ، س ۶ ، gwb'k املاء شده است). اوستا: -ərəδaṭ fəδrī ، به معنای دارای پدر موفق.

۵. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ پیش‌بینی‌های این فصل، نک. بخش نوزدهم.

افزوده بر بخش چهاردهم

[در آغاز کتاب هفتم دینکرد، از وخشورانی سخن می‌رود که وَخش یا کلام آسمانی به آنان رسیده است تا به مردم بازگویند، تا برسد به زرتشت که مهترین است. بر اثر فرهمندی و وَرجاوندی، که برخورداری از نیروی آسمانی خداوند است، کلام دین به گزیده‌ترین پارسایان و راستان می‌آید. دین خیم هرمزد است و ازلی است و به مینوئی بر بهمن امشاسپند آشکار شد و به گیتی بر کیومرث، نخستین مرد. پس از او، کلام دین و الهام یزدان به دارندگان وَرج و فرّه ایزدی رسید و به واسطهٔ آن به عالمیان در هر زمانه دانائی و شکوه و هنر عطا شد. چون فرّه از جم بگسست، به بهره‌های پیشه‌های اجتماعی بخش شد و گاه بخشی از آن به کسی رسید و گاه یکسره، همهٔ آن. هر توفیق و هنری که مردمان را نصیب آید، از آن است و این دانش و خردی است که از کیومرث و وخشوران دیگر به فرزندان آنان و جهانیان به ارث رسیده است. وخشوران نامبردار و گمنام بسیارند. زرتشت همهٔ بهره‌های وخشوری را به دین بهی آورده است و به واسطهٔ ادامهٔ نسل بشر، و نیز با ظهور منجیانِ آینده، تا رستاخیز این دین برقرار خواهد ماند].☆

افزوده بخش چهاردهم*

(۰) نیایش دادار هرمزد را [است]؛ نیز به تعالیِ تامّ همه‌آگاهی آراسته است دین مزدیسنی اندر جهان!

(۱) [کتاب] هفتم دربارهٔ شگفتی [و عظمت] مهترین پیامبر دین مزدیسنی، اسپیتمان زرتشت [است و] آنچه آن ورجاوند را در پیام‌آوری از هرمزد [بود]؛ و [آن که] دین او به گفتار هرمزد بود؛ [و] اندر کشوریانِ گشتاسب‌شاه، بر آن باور آوردند؛ از بیان دین بهی.

(۲) امّا، پیش از آن [خواهد آمد که] چه دین بهی را چهر (= سرشت) [است] و [چگونگیِ] روائی‌دادن (= رواج) و پذرفتارِ نخستین آن در مینو و گیتی؛ و از آن پس، وَخشوران [و] فرستادگان [و] آوریدارانِ [دین] که اندر هر زمانه [آمدند] تا ستوده فَرَوَهر زرتشت؛ و شمّه‌ای از گفتار [ایزدی] و وَرج (= اعجاز) آنان که به واسطهٔ آن، مردم بر وَخشوریِ ایشان باور آورده‌اند؛ نوشته شد چِمیک (= با برهان و مستند).

(۳) هان! از بیان دین مزدیسنی، بیانِ دین بهی، [پیدا است] که چهر (= سرشت) [دین] بهی خیم هرمزد [است] و آفرینش آن به پیدایش نخستینْ آفریده، بهمن امشاسپند، [بود] و روائی [و رواج آن] نخست به مینوئی اندر امشاسپندان [و] دیگر ایزدان [که] ایزدان مینوی [اند] و به گیتی اندر کیومرثِ نخستین مرد؛ [که] با کلاً پذیرفتن تامِ [آن] از دادار هرمزد (۴) و تمیزِ سزاوارِ [وی] که اندر زمانهٔ خویش، به واسطهٔ اندیشیدن و دل بستن [او به آن] و بِدان

---

* آغاز دینکرد هفتم (چاپ مدن، ص ۵۹۱ تا ص ۶۰۰، س ۳. نک. به «دربارهٔ ویرایش کتاب»).

[کار،] نگونسار کردن دروج آن زمانه و پتیاره [از او بود] وبا منشِ آموزنده از دادار، همی گفتار دین هرمزد نخست او را [آمد]. (۵) از پیدایی[۱] دین بهی [و عِلم] بر [چگونگی] هستی‌آفرینی [بود] که [کیومرث] سپاس آن را که پدیدآورنده و آفریننده [است]، سپندمینو را، [گفت که] بر مردم نخست سزاوار [است]؛ این که: «نیک ما [ئیم] و آفریدهٔ هرمزد ایم»[۲] و آن را که سرانجام بر رستگاری همی برترین چارهٔ مردم [است،] این که «در زندگانی»،[۳] برترین کردار، اکنون که بیمار گردانید **وجود**[۴] مردم را، اکنون که خصم اهریمنی بر آفرینش آمده است، (۶) مردمان را [که] از پیوند کیومرث [اند]، چیزی این بهتر [است] که کاروکرفه کنند و او (= مردم) را کنش (= نقش و کردار درست) دروج هیستارِ[۵] خویش را نگونسار کردن [است]؛ با سرمشق بودن برای فرزندان[۶] [از کیومرث] که: «شما را، هریک، فریضه است دروج هیستار خویش را نگونسار کردن»؛ [این است] آن که بِدان [میسّر] شود بی‌پتیارگی و اویژگی (= پاکی و خلوص) آفریدگان از خصم اهریمنی و [این است] آن کار که دادار، آفرینش را برای آن آفرید. (۷) و نیز این از دینِ بهی پیدا [است] که بِدان گفتار ارشوخت (= راست)،[۷] کیومرث به ***فیض و رامش***[۸] امشاسپندان آمد، یعنی که گرزمانی [شد].

(۸) و پس از کیومرث، اندر زمانه زمانه (= زمانهای گوناگون) که تا ستوده فروهر، زرتشت اسپیتمان [به جهان آمد]، همی بهری از آن (= وَخش) [بر کسان آمد] چندان [که] دانش [و] آگاهی و کردارِ رستگاری‌بخش مردم که [در] آن روزگاران که در آن به پیدائی آمد، [از آن بهره،] بایسته [و نیکو] بود؛ چه به همپرسی با دادار، و چه آن‌گاه که با فراز بردن آسمانی [و به شکل عطیهٔ الهی] به فرمان دادار از سوی ایزدان [عطا شد]: اندر دین بهی پیدا [است] سلسلهٔ پیوسته از نامِ وَخشوران و پذیرفتاران و آراستاران [دین]، برشمرده [و ذکر شده].

(۹) چون درگذشت کیومرث، دو دیگر از مردمِ گیتی، [وخشوری] به مشی و مشیانه، که نخستین زادهٔ کیومرث [اند، رسید]. در گفتار هرمزد پیدا [است] که گفت به ایشان هنگامی که آنان را آفریده بود که «مرد اید، آفریده[۹] [و مخلوق] اید، پدرِ پدر[۱۰] همهٔ هستی استومند [اید] و ایدون شما، [ای] مردم[۱۱]، دیوان را مَستایید؛ چه، دارندگیِ درست‌منشی[۱۲] را برای شما برترین [موهبت] فراز آفریدم، تا کار و دادستان را از روی درست‌منشی بنگرید [و بکنید]. (۱۰) پس ستاییدند آفرینندگی هرمزد را و بر رفتند به خویشکاری (=

انجام دادن تکلیف خویش) و کردند [خویشکاری خود را به] کامِ دادار؛ پی افکندند بس کار را که سود جهانیان [بود]؛ ورزیدند خویدودس را برای زایش و پیوند رفتن (= ادامهٔ نسل) و افزون شدن اندر آفریدگان جهان، که [آن] برترین کرفه‌های مردم [است].

(۱۱) نمود دادار به ایشان [شیوهٔ] کاشتن غلّه را؛ چنان که در گفتار هرمزد پیدا [است] که «تو را [ای] مشی این[13] گاو و تو را این[14] غلّه و تو را آن ابزارهای دیگر [باشد] و از اکنون فراز، تو [آنها را] بهتر دانی! (۱۲) نیز این از دین بهی پیدا [است] که گفت هرمزد به هَدیشِ[15] بَر پارسایی ارزانی[16] — [که] یکی از ایزدان [است] — که «[ای] هدیشِ بر پارسائی ارزانی! باشد که فراز روی به سوی مشی و مشیانه و زادگان [آنان]؛ از کاشتن غلّه، نان ایشان را باشد که آفرین (= دعا) کنی که 'باشد که از شما این غلّه فراز رساد چنان که از هرمزد و امشاسپندان به شما آمد، از شما به پیوندان و [فرزندان] شما غله رساد'؛ برای بی‌پتیاره داشتن از [خصومت] دیوان باید سرود دو اهونور[17]، برای بازایستادنِ دیو و دروج». (۱۳) و رفت هدیشِ برپارسائی ارزانی، به سوی مشی و مشیانه و خواست از کاشتن غلّه، نان را از مشی و مشیانه؛ و او را دادند؛ و ایشان را آفرین (= دعا) گفت که «باشد که فراز از شما این غلّه رساد، چنان که از امشاسپندان، چنان که [از] هرمزد و امشاسپندان به شما آمد، از شما [نیز] به پیوندان و [فرزندان] شما رساد»! برای بی‌پتیاره داشتن از [خصومت] دیوان، پس سرود دو اهونور، برای بازایستادنِ دیو [و] دروج.

(۱۴) و از آموزش ایزدان، آمدند نیز مشی و مشیانه به پارچه‌سازی و شبانی و آهنگری و کوزه‌گری[18] که همه گونه ورزش[19] (= پیشه و حرفه) [است و] واستریوشی پیشینیان[20] و آنان را مهارت در صنعت برترین [بود] و رفت و [ادامه یافت] از ایشان، با اندازه (= نمونه و آموزش) دادن به فرزندان[21] و گسترش در جهان، [پس] به شکل پیشه‌ها اندر پیشه (= انواع فرعی آن) [پیشه‌ها را] انبوهی [پدید آمد].

(۱۵) و پس از آن بردن وَخش آمد به سیامک که پسر ایشان [بود] و هم‌پیوندان (= خویشاوندان / همراهان) [او] به هنگام کوچ کردن به کشور کشور (= اقلیم به اقلیم) و ناحیت ناحیت جهان، آن گروه را که دادار به آن کشور و ناحیت گزید و از او رفتن و گسترش [و] انبوهی بود همانا مردم را در کشورها [و] نواحی.[22]

(۱۶) و به هنگام دیگر آمد به ویگرد[23] و هوشنگ پیشداد برای آراستن اندر جهان دادِ دهقانی را [و] پروَرداری و شهریاری، [که] پاسداری جهان [است]. پس آنان با همیاری و

پیروی از دادِ دین (۱۷) و هم‌نیروئی آراستند شهریاری [و] پرورداری جهان را برای رونق و استقرار از طریق پیوند و فرزند در آفریدگان هرمزد، دادِ دین هرمزد را؛ (۱۸) و اوژد هوشنگ بِدان فرّه دوسوم از دیوان مزنی را: هفت زادگان هم‌تبارِ خشم را.

(۱۹) از آن پس آمد به طهمورث زیناوند و در هم شکست بِدان فرّه دیو و مردمِ بد [و] جادو و پری را و برافکند بت‌پرستی را و [از او] رواج دادن اندر آفریدگان نیایش و پرستشِ دادار [بود][۲۴] و بُرد (= سواری می‌داد) [او را] گنامینو [که] فراز گشته بود به پیکر اسب [به] سی زمستان (= سال).[۲۵]

(۲۰) و آمد اندر زمانهٔ دیگر، به همپرسی هرمزد، به جمشید ویونگهانان و او از [بهرهٔ] چهار پیشهٔ دین [که] هست آسرونی و ارتشتاری و واستریوشی و هوتُخشی، پذیرفت [بهرهٔ هر] چهار پیشه را که هست آسرونی و ارتشتاری و واستریوشی [و] هوتُخشی وبِدان فراخ کرد و بالانید [و] گسترانید جهان را و ساخت به نیروی پیمان[۲۶] آفریدگان را بی‌مرگ و بی‌پیری و بی‌گرسنگی و بی‌تباهی و فراخ و پردرخشش (۲۱) و اندر دین بهی، به گفتار دادار هرمزد، دربارهٔ جم پیدا [است] که «پس جهان مرا برافزای، که شمار [آنان را] بیش بکن، و پس جهان مرا ببالان، که [آن را] فربه‌تر بکن، و پس باشد که بپذیری از من جهان را پاسداری و پرورش و سالاری [کردن] و در آگاهی داشتن [از کار مردم] ایدون بکن [که] کس را بر کسی دیگر زخم و زیان کردن توان نباشد». (۲۲) و پذیرفت و کرد جم چونان که فرمود هرمزد (۲۳) و به همان فرّه فراخ کرد زمین را سه‌سوم از آن مهتر چنان که پیش از آن بود. و کرد در آن شهریاریِ خود، بی‌مرگ گوسفند و مرد را، و ناخشکیدنی آب، گیاه و خورش را، و خوردنی‌ها را فاسد ناشدنی. (۲۴) و نیز این از دین بهی پیدا [است] که کرد جهان را درخوشی چون گرزمان؛ و از فرمان دادارِ همه‌آگاه، بر پاسداری کردن آفریدگان از نابودی به هنگام زمستان ملکوسان، ساخت ورِجمکرد را؛ و نیز بسی دیگر شگفتی [دربارهٔ او] از دین بهی پیدا [است].

(۲۵) و آمد اندر زمانهٔ دیگر، از فرمان دادار به فریدون آبتین که چون بود اندر شکم[۲۷] مادر، از بهرهٔ واستریوشی [از چهار] پیشهٔ دین در تقسیم فرّه جم [که از جم گسسته بود] و بِدان پیروزی یافت و فریدون بِدان پیروزی یافتن پاسخ‌گوینده شد ضحاک را از شکمِ مادر و سست گردانید و سْتَرْد (= گیج و مدهوش و ناکار) کردآن دروج بسیار نیرومند را. (۲۶) [چون] آمد به نُه سالگی فراز رفت بر اوژدن او وبِدان پیروزگری سرنگون کرد ضحاک را

[و] نجات داد و آسودگی بخشید [از ستمِ] او آفریدگان را؛ در هم شکست بخش اصلی [دیوان] مزندر را و راند گزند و زیان آنان را از کشور (= اقلیم) خونیرس؛ بخش کرد کشور خونیرس را [میان] سه پسران [خویش]. (۲۷) و از [بهرهٔ] واستریوشی که پیشه سومین دین [است]، کشف کرد۲۸ [برای] راندن سیج (= گزند) و بیماری پزشکی را، و نمود [و آموخت آن را] به مردمان. نیز بسی دیگر کارهای شگفت و سودمند برای جهان کرد.

(۲۸) و آمد در زندگانی فریدون به ایرج پسر فریدون همانا وَخْشْ از دادار بردن و بِدان انتشار داد و ورزید دادِ آزادگی۲۹ را [و] درخواست کرد برترین آرزو را به خواستاری از سویِ پدرش، فریدون؛ و حاصل آمد از سوی دادار آن آرزو به آفرین (= دعای) فریدون.

(۲۹) و آمد اندر همان رحلتِ فریدون، [به] خاندان ایرج؛ رفت [پیوند / وَخش] با نریوسنگ ایزد به منوچهر و از آن پُرشمارگی [و کثرت] بود همی تخمهٔ (= فرزندان، نسل) ایرج را.۳۰

(۳۰) و آمد به منوچهرِ ایران دهبد و بِدان کرد بسی کار شگفت‌آور و شکست داد سلم و تور را به کین ایرج [و] پاسخ‌گوینده بود خاندان فریان۳۱ را از کشور انیران و آراست شهریاری ایران را [و] فراخ کرد و آبادان ساخت ایرانشهر را [و] پیروز کرد کشور ایران را بر انیران.

(۳۱) در زمانهٔ دیگر آمد به زو پسر طهماسپ [از] خاندان منوچهرِ ایران‌دهبد. [پس] به واسطهٔ وَخْشْ و فرّه، همهٔ زادگان آمدند به برنایی [و بلوغ] ***و مبلغ مردان***۳۲ اندر نابرنایی (= خردسالی)؛ با وَرجکاری (= اعجاز) گشاد بر شهرهای ایران ابر۳۳ (؟) باران را؛ فراز رفت و به اوژدن انیران [و] راندن [و] گریزاندن از ایرانشهر و اوژد جادوی زیانگرِ۳۴ خشکانندهٔ ایرانشهر را که پدر۳۵ آن دیوزادگانِ هم‌تبار [بود]؛ به هراس افکند افراسیاب تور را و ببالانید و آبادان کرد ایرانشهر را و [از او بود] افزودن اندر ایرانشهر بس رودها [و] روستاها را.

(۳۲) در زمانهٔ دیگر آمد به سامان گرشاسب از بهرهٔ ارتشتاری که دو دیگر پیشهٔ دین [است] در تقسیمِ فرّه جم، و بِدان اوژد مارِ شاخدارِ اسب‌اوبار [و] مرداوبار و دیو گندربِ زرّین پاشنه۳۶ [و] نیز بسیار دیو دیگر را [که] پتیارهٔ آفرینش [بودند] و دروجِ میرانندهٔ آفریدگان را.

(۳۳) به دیگر زمانه آمد به کیقبادِ نیای کیان؛ بِدان آراست شهریاری ایران را؛ بر

خویش پیوست شهریاری را به تخمهٔ کیان؛ بسی کرد بِدان، وَرجاوندیِ سوددار برای آفریدگان.

(۳۴) و آمد به پخت‌خسرو...(؟)[۳۷] تازی تازیان شاه، به پیامبری اردیبهشت امشاسپند و راندن بِدان از یادِ[۳۸] خویش آزدیو را با هم‌تباران، [که] برای تباه‌کردن ضمیر او به آن رمه(؟) تاخته بود، به واسطهٔ فرازرفتن [آن] بهره به سوی رَدِ بلند[۳۹]، از راهنمائی اردیبهشت امشاسپند؛ چونان که آن بهره را [به] کالبد ماهی در رؤد افتادن [بود] و با یزشن و [نیایش] زرتشت پدیدار آمد.

(۳۵) در زمانهٔ دیگر آمد به کی آرش برادران از خاندان قباد؛ [که] بودند بِدان [فرّه] دارای همه گونه چالاکی و نیرومندی و پرهیزمندی[۴۰] و شگفت‌کردارترین کی؛ از ایشان، آن مهتر برادر، کاوس، گرفت شهریاری هفت کشور را؛ بود بسی ورجاوند [و] پرفرّه.

(۳۶) و [در] همان زمانه آمد به اوشنرِ پرهوشمندی؛ بود همی از فرّه جم که چون بود اندر شکم مادر، آموخت به گفتار از شکم مادر بسی شگفتی را به مادر و به هنگام زایش زد گنامینو را به پاسخ‌گوئی به پرسشهای نابکارِ دیوپرست، فراچیَه (۳۷) و آمد به فرماداری (=وزارت) کاوس [و] بود در شهریاری او بر هفت کشور زمین و آراستار [و نظم‌دهنده]؛ و کشف کرد[۴۱] [و] آموخت تعریفِ معانی را با حدِّ منطق[۴۲]، نیز بسی دیگر فرهنگ سودمند برای مردم را؛ و مغلوب [و خستو و مُجاب] شدند ناایرانیان در پاسخ‌گوئی [به او]؛ اندرز داد کشور ایران را به یاری‌بخش‌ترین اندرز.

(۳۸) و آمد به کی سیاوخش بامی؛ بِدان ساخت کنگدز شگفت‌ساز را برای نگاهداری [کشور] از انیران [و] پاسداری؛ بسی وَرج (=اعجاز) و فرّه و راز دین که از آن، ویرایش روزگار [بود] و باز آراستاری شهریاری ایران [و] بازپیوستاری نیرومندی [و] پیروزگری [از او] در دین هرمزد پیدا [است].

(۳۹) آمد به کیخسروِ سیاوخشان، [که] بدان شکست داد و اوژد افراسیاب تور جادو را و خویشاوند نابکار او، گرسیوز وگیرگان[۴۳] و بسی دیگر میرانندهٔ بتّر جهان را؛ و برآشفت [و ویران کرد] بتکده را بر ساحل دریاچهٔ چیچست [و] زد [و] درهم شکست آن دروج شگفت را [که این،] بایستگی [و ضرورت بود] همانا برای ابزار [و توانمندی برای آراستن] فرشکرد[۴۴]؛ (۴۰) با یاوری از آن وَخش کوچید به [آن] جایگاه رازمند که در آن [است] با دارندگی تنِ بیمرگ تا فرشکرد، به کام دادار.

(۴۱) و آمد از آن پس [که] آمد زرتشت اسپیتمان به همپرسی دادار هرمزد و پذیرفت از دادار هرمزدِ همه‌آگاه؛ آفرین [و نیایش] گفت بنا بر آن (= دین بهی) کلاً و نیز با برشمردگی (= به تفصیل)؛ [بهره‌های] آسرونی و ارتشتاری و واستریوشی و هوتُخشی [و] دانش [و] آگاهی بر شیوهٔ کردار [آنان به او آمد] به یکبارگی؛ که دین مزدیسنی را آورد به فرمان دادار به کی گشتاسب شاه؛ روشن کرد بِدان روشنائیِ مهین [جهان را] اندر [نزدِ] فرزانگانِ کشورِ آن برترین دهبدِ ایزدان؛ رواکرد [و رواج داد] اندر هفت کشور بناگسستگی از آفرینش، از طریق پیوند رفتن [و ادامهٔ نسل] همی تا فرشکرد (۴۲) و بِدان، آراستنِ پسرانِ وی، هوشیدر [و] هوشیدرماه و سوشیانس، فرشکرد را [خواهد بود] اندر **وجود**[۴۵] آفریدگان هرمزد، [که پس آن‌گاه] بیمرگ و منزّه‌تر[۴۶] [شوند]. [از وَرج (= اعجاز)] و فرّه [و] شگفت‌انگیزی وی شمّه‌ای [در] زیر نوشته [آید، چندان که] یافت شده است.

(۴۳) و نیز بوده‌اند دیگر وخشوران پیش از زرتشت که اندر دین مزدیسنی ناگفته‌نام [اند]؛ چه، پیدا [است] که گاهگاه از مینوان، چندی [وَخْشْ] به آن کسان که پیشواتر [بوده‌اند]، همانا آمد؛ نخست به خواستاریِ پاسخ برای پرسش، آن چیز (= پاسخ) را ایدون دریابنده[۴۷] بوده‌اند؛ چنان که اکنون [نیز] به درخواستِ پاسخ برای پرسشِ دین [چنین است]: [چنان که] آن زمانه را همانا بایستن [و ضرورت بوده است]، اکنون را [نیز] می‌باید؛ چه، [ایدون بوده است که] همهٔ مردم بر دین آگاه کرده شده‌اند. ستایش [باد بر] زرتشت اسپیتمانِ ستوده فَرَوَهر!

(۴۴) اینک نوشته می‌شود دربارهٔ وَرج و فرّه و شگفتی مهترین وَخشورِ دین مزدیسنی، برترین آفریدگان، ستوده فَرَوَهر زرتشت اسپیتمان...

یاداشتهای «افزوده بر بخش چهاردهم»

۱ـ «پیدایی دین» به معنای «ظهور دین» است؛ سنجیده شود با «پیدایی دین مزدیسنان بر زمین»، در آغاز بخش هفدهم.

۲ـ این اقرار به خویشی و تعلّق به هرمزد در پاسخ به پرسش گاهانی (یسن ۴۳، بند ۷) است. نک. به بخش هفدهم، *دربارهٔ آمدنش به همپرسگی*.

۳ـ متن: gayan با خط اوستائی از -gaya، به معنای زیستن.

۴ـ متن axwān، از جمله معانی axw و axwān «وجود، هستی، دل» است. این واژه در بند ۴۲ نیز به کار رفته است.

۵ـ هر آفریدۀ نیکی دارای هماوردی برابر و همتای خویش است در آفریدگان اهریمنی که «هیستار» او است. هر کس باید با دروج هیستار خود بجنگد، نه با دروج دیگران.

۶ـ متن: handāzag dahišnīg ō paywandīg؛ «اندازه» به معنای «مثال و نمونه و سرمشق» گرفته شد. همانند همین عبارت در بند ۱۴ نیز به کار رفته است: pad paywand handāzag dahišnīg.

۷ـ پهلوی: aršuxt، اوستا: -arš-uxdā.

۸ـ پهلوی: hu-axwīh، اوستا:-hvanghaoya (hvanghəvīm، یسن ۵۳، بند ۱).

۹ـ در **دینکرد مدن** (ص ۵۹۳، ص ۱)، واژۀ damēm نوشته شده است که شاید تصحیف از dahm باشد، یعنی «مردنیک، انسان خوب».

۱۰ـ یعنی نیای مردم، سنجیده شود با فصل سیزدهم، ص ۱۷۷.

۱۱ـ متن: «مَرد».

۱۲ـ متن: bowandag menišhīn.

۱۳ـ متن: Y، ē ؛ شاید: همانا.

۱۴ـ متن: ēd؛ شاید: همانا.

۱۵ـ [هدیش] پهلوی: hadīš، اوستا و فارسی باستان: -hadiš. هدیش کاخ و آبادی و خانه و نیز مینوی آن است.

۱۶ـ متن: pad ahlāyīh abar arzānīg؛ ظاهراً برگردان عبارتی از اوستای گمشده است و ahlāyāh در این عبارت باید به معنای «دینداری، برگزاری آداب دینی و خواندن نیایش و دعا» باشد. منظور آن است که بنا بر شیوۀ زیستن در جهان مقدس باستانی، ضرورت دارد که برای آبادی و خانه و نعمات زندگانی، و در «هدیش» دعا خوانده شود و نیایش و ستایشِ بایسته برگزار گردد، زیرا که هدیش یا مینوی خانه و آبادی، ارزانی و شایسته و مستحق آن است. یا این صفت برای «هدیش» و مسکن و جای سکونتی می‌آید که در آن نیایش‌های بایسته برگزار شده باشد.

۱۷ـ در موارد گوناگون باید تعدادی معین اهونور خواند و ظاهراً برای راندن تأثیر دیو و دروج از کشتزار و محصول کشاورزی و تقدیس نان خواندن دو اهونور بایسته است.

۱۸ـ متن: dwlklyh ، این واژه را durgarīh (درودگری، نجاری) خوانده‌اند. مناسب‌تر است که آن را dōraggarīh (دوره‌گری، دوله‌گری، سفال‌گری) بخوانیم. «دوره» و «دوله» به معنای «کوزه و سبو» است و در یزد کاربرد عام داد. **فرهنگ فارسی** یکی از معانی «دول» را «سبو» می‌آورد و «دوره» را «ظرفی که دهانۀ آن مسطح باشد، مرطبان کوچک» معنی می‌کند. واژۀ dōlag در فصل بیست و هفتم ارداویراف‌نامه به کار رفته است.

۱۹ـ متن: warzīgarīh؛ در **شاهنامه** «ورزش» به معنای «پیشه و حرفه» به کار رفته است (**شاهنامه**

فردوسی، متن انتقادی، آکادمی علوم اتّحاد شوروی، جلد اول، مسکو، ۱۹۶۶، ص ۷۶، بیت ۴۴۲).

۲۰ـ متن: wāstaryōšīh pēšīgān؛ شاید pēšīg منسوب به pēš باشد، یعنی «پیشین»؛ احتمال دیگر آن است که این واژه صورت دیگری از pēšag (پیشه، حرفه) باشد و īg ـ / īh ـ به جای ag- گاهی در اسم به کار می‌رود.

۲۱ـ نک. به یادداشت ۶.

۲۲ـ نک. به بخش نهم (بخش پایانی آن) و بخش سیزدهم.

۲۳ـ ویگرد / ویکرت را گفته‌اند که برادر هوشنگ است.

۲۴ـ *شاهنامه* دینداری طهمورث را بویژه یاد می‌کند و آن را به وزیر پارسایش به نام «شهرسپ» منسوب می‌دارد (همان، ص ۳۷).

۲۵ـ شاهنامه:

چنان شاه پالوده گشت از بدی	کـه تـابید از او فرّه ایـزدی
برفت اهرمن را به افسون ببست	چو بر تیزرو بـارگی بـرنشست

(همانجا)

۲۶ـ نک. به بخش پانزدهم.

۲۷ـ پهلوی: wlwspl'، اوستا: -uruθwan، -uruθwar، یعنی «شکم».

۲۸ـ شاید: ahuft، از ahuftan با معنای متضادّ nihuftan. سنجیده شود با کاربرد آن در بند ۳۷، که عیناً معادل همین است و معنای «کشْف کردن» از آن برمی‌آید.

۲۹ـ متن: wārzīd dād ērīh؛ شاید «ورزید» به معنای «پرورد» باشد.

۳۰ـ نقش نریوسنگ در افزایش شمار فرزندانی از نسل فرهمندان در اینجا مطرح است. این نکته در *شاهنامه* و بسیاری دیگر از منابع حذف شده است. نیز نک. به بخش ۱۴، ی ۱۷.

۳۱ـ فریان نام خاندانی تورانی است. شاید: پرسشهای ایران.

۳۲ـ متن: mard paymanīgīh، ظاهراً همین اصطلاح، که معادل رسیدن به بلوغ و رشد مردان است، به «مبلغ مردان» برگردان شده است.

۳۳ـ متن: m't؛ شاید تصحیف از MYTRg (= ابر، متن‌های پهلوی، ص ۱۵۵، س ۱۵) باشد یا māz که شاید صورتی از «ماغ» (*فرهنگ فارسی*: بخاری تیره که هوای نزدیک به زمین را اشغال کند، مِه، مغ، میغ) است (؟).

۳۴ـ متن: dahīg ؛ نک. بخش بیست‌ویکم، ی ۱.

۳۵ـ در **دینکرد** چاپ سنجانا pid آمده و ظاهراً اشاره است به اتفاق افتادن این حوادث در روزگار پدر افراسیاب و شاید خشکی و بدبختی ایران در آن روزگار به وی منسوب باشد. واژه را بنابر ضبط چاپ مدن شاید بتوان jeh خواند و «دیوزن» معنی کرد و آن را به موجودی همانند «پری» یا دیوزن خشکی‌آور دیگری نسبت داد.

۳۶ـ لقب گندرو / گندرب را در اینجا zahr-pāšān هم می‌شود خواند. نگاه کنید به بخش شانزدهم، ی ۱.

۳۷ـ متن: 'ylyycšw؛ واژه روشن نیست و مارکوارت آن را Airyafšuvā مـی‌خوانـده و مـاریان مـوله

Erefšvā نگاشته است. شاید: *ایرج شوا* (؟) به استناد این بیت از **شاهنامه**:

چو **صیاع** فرزانه شاه یمن دگر شیردل **ایرج** پیل تن

(**شاهنامه** فردوسی، متن انتقادی، آکادمی علوم اجتماعی شوروی، جلد پنجم، مسکو ۱۹۶۷، ص ۲۴۲)

شاه یمن که با پخت‌خسرو می‌تواند یکی باشد، در **شاهنامه**، در داستان فریدون و پسرانش، همو «سرویمن» خوانده شده است. وی احتمالاً در خیل لشکریان جنگ بزرگ کیخسرو، با نام یا لقب یا نام پدرش که با صورت غریب دوجزئی «ایرج» و «صیاع» قرائت شده، در بیت زیرنوشته آمده است. s برای «س» یا «ص» و w برای b می‌تواند آورده شود. ضبط‌های دیگر برای «صیاع» هم هست: صباخ، صباح، سباغ، سباع.

۳۸ ـ شاید: رمه و گروه. این بند دشوار است و معنای آن روشن نیست و احتمالاً اسطورهٔ گمشده‌ای را دربر دارد. اما تصوّر فرو رفتن و بویژه گریختن فرّه در آب در زامیاد یشت، بند ۵۱ نیز آمده است. ایزد اپم‌نپات آن فرّه گریزان در آب را به چنگ می‌آورد. در پَرنوشت زندوندیداد، فرگرد بیستم، بند اول (و نیز دوم)، پختسرو برترین مردم از «بهره‌مندان» خوانده شده و «بهره‌مندان» برگردان واژهٔ اوستائی yātumatam است:

«بهره‌مندان» ([یعنی] توانگران / توانایان، چون پختسرو) (وندیداد، ص ۶۴۴، س ۱۵-۱۶).

«توانگری» می‌تواند او را با آزدیو نسبتی دهد. نیز نک. به **کیانیان**، ص ۱۰۸ و همچنین:

J. Markwart, *A catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr*, Roma, 1931. pp. 99-101.

۳۹ ـ «رد بلند» را اشاره به زرتشت گرفته‌اند. احتمالاً اگر آن را اشاره به «آپم نپات» بگیریم، بهتر است. زیرا «آپم نپات» که جای او درآبهاست، صفت «بُرز» دارد و «بُرز» یعنی «بلند». نیز نک. بخش چهارم ی ۲۵؛ بخش یازدهم، ی ۳.

۴۰ ـ در **زند وندیداد**، فرگرد بیستم، بند یک، «پرهیزمند» (اوستا: -θamnahvant) چنین تفسیر شده است: «که پرهیزتن را نیک تواند کردن، چون اسفندیار. هست که ایدون گوید تیغ کار (= اثر) بر [تنِ او] نمی‌کرد (**وندیداد**، ص ۶۴۴، س ۱۲-۱۴).

۴۱ ـ نک. به یادداشت ۲۸.

۴۲ ـ پهلوی wimand gōwišnīh؛ جزء اول این ترکیب، گذشته از معنای مرز و حدّ جغرافیائی، به معنای «حدّ» در منطق نیز هست و «ویمند گوئی» را باید اصطلاحی در منطق دانست برای تعریف معانی و مفاهیم.

۴۳ ـ پهلوی: wagīragān، منسوب به bagīr/bakīr/wagīr کوهی است که مقرّ افراسیاب بوده است (ترجمهٔ **بندهش**، ص ۷۲).

۴۴ ـ نگاه کنید به بخش نوزدهم و نیز ی ۱۲ آن بخش.

۴۵ ـ نگاه کنید به یادداشت شمارهٔ ۴.

۴۶ ـ واژه‌های متن به صورت niwēyēnīhātar قرائت شد، از مصدر niwistan . معنای «بیشتر قدسی و پاکیزه و منزّه و متبرّک» از آن برمی‌آید. niwēyēnēm در **زندیسنا** (بند ۱ و جز آن) در برگردان nivaēdāyemi آورده شده است برای فراخواندن و ستودن ایزدان و مینوان و فروشی نیکان و وهان.

۴۷ ـ متن: griftār، یعنی «دریابنده، کسی که درمی‌یابد و می‌فهمد و می‌داند، ادراک‌کننده»، از مصدرِ «گرفتن» به معنای «ادراک‌کردن و دریافت‌کردن و فهمیدن».

داستان جم

[هرمزد دین را به جم فراز نمود و جم پیامبری را نپذیرفت. پس هرمزد پاسداری و سالاری جهان را به وی سپرد. در شهریاری جم آفات اهریمنی نبود و مرگ و پیری. پس جهان از مردم و جانوران آکنده شد. جم به سوی نیمروز فرا رفت و جهان را سه برابر فراخ کرد. به فرمان دادار جایگاهی (وَرِجَمکرد) را ساخت و از گیاهان و جانور و مردم تخمه و جفتی به آن برد. در ورجمکرد، گیاهان و خوردنیها فاسد نمی‌شوند و مردمان نقصان و عیبی ندارند. در آنجا نور از آسمان نمی‌تابد و روشنی آن خودبخود است.

جم مرگ و درد و پیری را از جهان به ششصد سال دور داشت و ورجمکرد را ساخت و «پیمان» جهانی را از اهریمن باز ستاند.

آسن‌خرد (خردسرشتی و طبیعی) را دزدیدند و آشوب سخت در جهان افتاد. تا بتواند راز سلطهٔ دیوان را دریابد، جم به اعجاز خدائی، با تن به دوزخ درآمد و سیزده سال در کالبد دیوان در آنجا ماند. پس توانست در شهریاری خود بیمرگی پدید آورد.

جم ادّعای آفرینندگی کرد و با این گناه فرّه از او جدا شد. چون جم از دیوان نپذیرفت که گوسفند را بکشد، پس دیوان او را میرنده کردند و کیفر دادند. جم از گناه خود توبه کرد و دادار او را از دوزخ به همستگان در آورد و شاهی همستگان را به او داد]. ☆

بخش پانزدهم*

داستان جم[1]

زردشت از هرمزد پرسید که «ای هرمزد، ای مینوی افزونی بخش، ای دادارِ جهان مادی، ای پرهیزگار! جز من که زردشت‌ام، نخست با کدام از مردمان همپرسگی کردی تو که هرمزدی؛ و آن گاه، تو این دین هرمزد و زردشت را به که فراز نمودی؟»

هرمزد گفت: «ای زردشتِ پرهیزگار! به جم[2] نیکویِ خوش‌رمه [فراز نمودم]. به جز تو که زردشتی، نخست با او از مردمان همپرسگی کردم من که هرمزدم. آن‌گاه، بدو فراز نمودم این دینِ هرمزد و زردشت را.

«آن‌گاه، ای زردشت! من که هرمزدم، بدو گفتم که "ای جم نیکو، پسر ویونگهان! از من بپذیر آموزش و بردن دین را". آن‌گاه جمِ نیکو به من پاسخ گفت: "ای زردشت! که نه دهنده‌ام نه آموزاننده‌ام** آموزش و بردن دین را".

«آن‌گاه، من که هرمزدم، ای زردشت! به او گفتم که اگر "ای جم! از من نپذیری آموختن و بردن دین را، آن‌گاه، آن جهانِ مرا فراخ کن؛ آن‌گاه، آن جهانِ مرا ببالان؛ آن‌گاه، پاسداری و سالاریِ آن جهانِ مرا برای نگهداری [جهانیان] بپذیر".

«آن‌گاه، جم نیکو، ای زردشت! به من پاسخ گفت که "من این جهان تو را فراخ کنم، من این جهان تو را ببالانم، من از تو بپذیرم پاسداری و سالاری جهان را برای

---

* زند وندیداد، فرگرد دوم.

** [متن: čāšīdār ، dādār].☆

نگهداری [جهانیان؛ که در] آن شاهی من نه آن سرد باد، نه آن گرم باد و نه بیماری و نه مرگ باشد".

«آن گاه، من که هرمزدم، به او سلاح فراز بردم: سوورای زرین [3] و نیز اَشترِ زرنشان.

«جم شد برندهٔ شاهی.»

آن‌گاه، چون بر آن شاهیِ جم آن سدیگر سده بسر رسید، آن‌گاه، این زمین پر از رمه، ستوران، مردمان، سگان، پرندگان و نیز آتش سرخ سوزان شد. براین [زمین] رمه و ستور و مردم جای نیافتند.

آن‌گاه، ایشان به جم لابه کردند که «ای جم نیکو، پسر و یونگهان! پر شد این زمین و بر هم آمد از رمه و ستوران و مردمان و پرندگان و نیز آتشِ سرخِ سوزان. بر این [زمین] رمه و ستور و مردم جای نیابند».

آن‌گاه، جم فراز رفت به روشنی، به نیمروزی‌ترین سوی، بر آن راه خورشید. بر این زمین به سوورای زرین بر سُفت [4] و به اَشتَر بدان سَفت [5] و چنین گفت [که] «دوستی [کن] ای سپندارمذ، فراز رو، بیش بگستر [6] برای بردن رمه، ستوران و مردمان».

آن‌گاه، جم این زمین را به رفتن واداشت، یک‌سوم از آن بزرگتر که پیش از آن بود. بر آن جای رمه و ستور و مردم فراز رفتند بدان کام [و] میل [7] خویش، چونان که هر کس را هر چه میل [بود].

آن‌گاه، بر آن شاهیِ جم آن ششم سده بسر رسید. آن‌گاه، این زمین پر از رمه و ستوران، مردمان، سگان، پرندگان و نیز آتش سرخ سوزان [شد]. رمه و ستور و مردم براین [زمین] جای نیافتند.

[آن گاه، ایشان به جم لابه کردند که «ای جم نیکو، پسر ویونگهان! پر شد این زمین و بر هم آمد از رمه و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و نیز آتش سرخ سوزان. بر این [زمین] رمه و ستور و مردم جای نیابند».

آن‌گاه، جم فراز رفت به روشنی، به نیمروزی‌ترین سوی، بر آن راه خورشید. بر این زمین به سوورای زرین بر سُفت و به اَشتَر بدان سَفت و چنین گفت [که] «دوستی [کن] ای سپندارمذ! فراز رو، بیش بگستر برای بردن رمه، ستوران و مردمان».]

آن‌گاه، جم این زمین را به رفتن واداشت، دوسوم از آن بزرگتر که پیش بود.

[بر آن جای رمه و ستور و مردم فراز رفتند بدان کام [و] میل خویش، چونان که هر کس را هر چه میل [بود].][8]

آن‌گاه، بر آن شاهیِ جم آن نهم سده بسر رسید. آن‌گاه، این زمین پر از رمه، ستوران، مردمان، سگان، پرندگان و نیز آتش سرخ سوزان شد. رمه و ستور و مردم براین [زمین] جای نیافتند.

آن‌گاه، به جم لابه کردند [که] «ای جم نیکو، پسر ویونگهان! پُر این زمین بر هم آمد از رمه، ستوران، مردمان، سگان، پرندگان و نیز آتش سرخ سوزان. بر این [زمین] رمه و ستور و مردم جای نیابند».

آن‌گاه، جم فراز رفت به روشنی، به نیمروزی‌ترین سوی، بر آن راه خورشید. بر این زمین به سوورای زرین بر سُفت و به اَشتَر بدان سَفت و چنین گفت [که] «دوستی [کن] ای سپندارمذ، فراز رو، بیش بگستر [برای] بردن رمه و ستوران و مردمان».

آن‌گاه، جم این زمین را به رفتن واداشت، سه‌سوم از آن بزرگتر که پیش از آن بود. بر آن جای فراز رفتند رمه و ستور و مردم بدان کام [و] میل خویش، چونان که هر کس را هر چه میل [بود].

او که دادار هرمزد است، با ایزدان مینوئی، اندر آن ایرانویجِ نامی، [آن جای که] وه‌دائیتی است، انجمن فراز برد. او که جمشید نیکورمه است، با برترین مردمان، اندر آن ایرانویجِ نامی، [آن جای که] وه‌دائیتی است، انجمن فراز برد. او که دادار هرمزد است، با ایزدان مینوئی اندر آن ایرانویج نامی، [آن جای که] وه‌دائیتی است، [به] انجمن بیامد. او که جمشید نیکورمه است، با برترین مردمان. اندر آن ایرانویجِ نامی، [آن جای که] وه‌دائیتی است، به انجمن بیامد.

هرمزد به جم گفت [که] «ای جم نیکو، پسر ویونگهان! آن بدترین زمستان بر هستی مادی رسد که آن پُرستم و مرگ‌آور زمستانی است. آن بدترین زمستان بر هستی مادی رسد که آن پر ابرِ بارانی و ریزش برف است بر بلندی کوهها و نیز بر بلندیِ اَرِدْوی».[9]

«از سه جای ایدر، ای جم! گوسفندان پِرَسند: آن که به بیم‌گین‌ترین جایها است،

نیز آن که بر بلندی، بر کوهها است، نیز آن که از آن روستا[های] ژرف* است، بدان کندمان[ها[10]].

«پیش از زمستان، بر اثر تازش آب، [و] پس از گدازش برف، این بوم‌ها بارآور علوفه باشند، [ولی در زمستان، کس] به شگفتی آید، ای جم!، اندر هستیِ مادی، اگر ایدر پیِ رمه‌ای بانگ کنان دیده شود.

«آن‌گاه، آن وَر را به هر یک از چهار سوی، به درازای اسپریسی بساز و درجای، تخمهٔ رمه‌ها و ستوران، مردمان، سگان، پرندگان و نیز آتش سرخ سوزان را بدان فرازبر. آن‌گاه، آن وَر را به هر یک از چهارسوی، به درازای اسپریسی بساز برای زیستن مردمان، به هر یک از چهارسوی، به درازای اسپریسی برای گاوان و گوسفندان.

«درجای، آن را راه آبی فراز تازان به بزرگی یک هاسر[11] و درجای، [آن را] مَرغ بایستان، همیشه سرسبز، همیشه [با] خوردنیِ از میان نارفتنی. درجای، [آن را] خانه بِایستان، خانه[هائی] بلنداُشکوب، فَروار[12] و پیرامون‌فروار. [آن را] درجای، از تخمهٔ نران و مادگان که براین زمین بزرگترین، برترین و نیکوترین اند، فرازبر. [آن را] درجای، از تخمهٔ همه گونه گوسفند که بر این زمین بزرگترین و نیکوترین‌اند، فرازبر. [آن را] در جای، از تخمهٔ گیاهان که براین زمین بلندترین و خوشبوترین اند، فرازبر. [آن را] در جای، از تخمهٔ گیاهان که بر این زمین بلندترین و خوشبوترین‌اند، فرازبر. [آن را] در جای، از تخمهٔ همهٔ خوردنی‌ها که بر این زمین خوردنی‌ترین و خوشبوی‌ترین اند، فرازبر.

«[این‌ها را] برای آنان (= برای ساکنان وَر) جفت‌جفت کن و از میان‌نارفتنی. همه را از آنِ ایشان که مردمانِ ساکنِ وَر اند، [کن]. مباد آن جای آن که کوژسینه است؛ مباد آن که کوژپشت است؛ مباد آن زَوَنگل[13] است؛ مباد آن که خُل است؛ مباد آن که دریوک[14] است؛ مباد آن که فریفتار است؛ مباد آن که کوته‌بین[15] است؛ مباد آن که خمیده‌پشت است؛ مباد آن که تباه دندان است؛ مباد [آن که] پیسِ جداشده از دیگران است؛ مباد کس از آن دیگر نشانها که در میان مردمان از نشانِ اهریمن آفریده شده است.

---

* [شاید: بستر ژرف رود].☆

«بدان فرازترین جای* نُه گذرکن (= بساز)، بدان میانه شش، بدان فرودین سه. بدان فرازترین گذر، آن‌گاه، یکهزار از تخمهٔ مردان و زنان فراز بر، بدان میانه ششصد، بدان زیرین سیصد. نیز برای ساکنانِ ور با سوورای زرین بدان ور دری [۱۶] و روزنی بنشان [۱۷]، خودْروشن از سوی اندرون.»

آن‌گاه، جم اندیشید [که] چگونه من ایشان را وَری سازم که هرمزد به من گفت؟

هرمزد به جم گفت: «ای جم نیکو، پسر ویونگهان! این زمین را به پاشنه بسپَر و به دست بمال [۱۸]»؛ همان گونه که اکنون مردم خاک شفته را به روش آورند.

آن‌گاه، جم ایدون کرد که هرمزد از او خواسته بود: این زمین را به پاشنه بسپَرد، به دست بمالید، همان گونه که اکنون مردم خاک شفته را به روش آورند.

آن‌گاه، جم [آن] ور را به درازای اسپریسی به هر چهار سوی بساخت، و در جای، تخم رمه و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و نیز آتش سرخ سوزان را [بدان] فراز برد. آن‌گاه، جم [آن] ور را بساخت به درازای اسپریسی به هر چهار سوی، برای سکونت مردمان، به درازای اسپریسی به هر چهار سوی، برای گاوان و گوسفندان.

درجای، آب فراز تازانید [به] راهی به بزرگی یک هاسر. در جای، مَرغ بایستانید همیشه سرسبز و همیشه [با] خورشِ از میان نارفتنی. درجای، خانه بایستانید، خانه[هائی] فرازْ اشکوب، فروار و پیرامونْ‌فروار.

درجای، از تخمهٔ همهٔ نران و مادگان که بر این زمین بزرگترین، برترین و نیکو[ترین] اند، فراز برد. درجای، از تخمهٔ همه گونه چهارپای که بر این زمین بزرگترین، برترین و نیکو[ترین اند] فراز برد. درجای، از تخمهٔ همهٔ گیاهان که بر این زمین بلندترین و خوشبوی‌ترین اند، فرازبرد. درجای، از تخمهٔ همهٔ خوردنی‌ها که بر این زمین خوردنی‌ترین و خوشبوی‌ترین اند، فرازبرد. [آن‌ها را] برای ایشان جفت‌جفت کرد و از میان نارفتنی. همه را از آن ایشان [که] مردمانِ ساکن ور اند، [کرد].

بدان جای نبود آن که کوژسینه است و نه آن که کوژپشت است و نه آن زَوَنگل و نه آن که خُل است، نه آن دریوک، نه آن فریفتار، نه آن که کم‌سو است، نه آن

---

* [متن: «دِه»]. ☆

خمیده‌پشت، نه آن که تباه‌دندان است، نه پیسِ جداشده از دیگران، نه آن کس از آنِ دیگر نشانها که در میان مردمان از نشان اهریمن آفریده شده است.

بدان فرازترین جای* نه گذر کرد، بدان میانه شش، بدان زیرین سه. بدان فرازترین گذر، آن‌گاه، یکهزار از تخمهٔ مردان و زنان فراز برد. بدان میانه ششصد و بدان زیرین سیصد. نیز این مسکن‌های ور را به سوورای زرین فراز [ساخت]. نیز بدان ور بنشاند دری، روزنی خودْروشن از سوی اندرون.

[زردشت پرسید:] «ای دادار جهان مادی، ای پرهیزگار! از چه اند ایدون آن روزنها، ای پرهیزگارْ هرمزد! که این چنین روشنی بخشند اندر آن مسکن‌های ور که جم ساخت؟!»

هرمزد گفت که «از آن روشنیِ خودآفریده و نیز آن هستی‌آفریده[۱۹]. ایشان را پنهان شدن و پدید شدن به بینش، [با] ستاره و ماه و خورشید به یک آئین است.»

نیز ایشان روز را سالی اندیشند. به چهل زمستان، به آمیزش ماده و نر، از دو مرد** دو مرد برزاید و نیز ایدون است از آن گونه‌های چهارپایان. نیز این مردان به جهان نیکوتر زندگی کنند اندر آن مسکن‌های ور که جم ساخت.

- ای دادار جهان مادی، ای پرهیزگار! چه کس بدان جای، بدان مسکن‌های وَر که جم ساخت، دین مزدیسنان را ببرد؟

هرمزد گفت: «ویش کرشفت[۲۰]، ای زردشت، پسر اسپیتمان!»

- ای دادار جهان مادی، ای پرهیزگار! چه کس ایشان را خدایگان و سَروَر است؟

هرمزد گفت که «اوروتت‌نر[۲۱]، ای زردشت! و نیز تو، زردشت.»

***

***و از جمشید نیکورمه، پسر ویونگهان، سود این بود که او ششصد سال[۲۲] بی‌مرگی را بر همهٔ آفرینش دادار هرمزد بساخت و [همه] بی‌درد، بی‌پیری و بی‌پتیاره شدند.

---

* [متن: «دِه»]. ☆

** [منظور از «مرد» با توجه به متن اوستا «مردم و انسان» است]. ☆

*** مینوی خرد پرسش ۲۶، بندهای ۲۶-۳۳.

دیگر این که او وَرِجمکرد را ساخت که چون آن باران مَلکوسان بُوَد ـ همان گونه که در دین پیدا است ـ که بیشترین مردم و دیگر آفریدگان هرمزد خدای [از] آن نابود شوند، پس آن ورِجمکرد را در گشوده شود و مردمان و گوسپندان و دیگر آفریدگان دادار هرمزد از آن ور بیایند و جهان را باز آرایند. سدیگر [این] که [چون] پیمان جهانی را آن نادانِ (= اهریمن) بیوباریده بود، آن‌گاه او آن را شکم [وی] باز آورد.

***

*... پیش از آمدن جم به شاهی، بر اثر دزدیده شدن آسن‌خِرَد[۲۳] [به دست] دیوان، اندرشاهان نزاری، و آز را تفوق، و ایزد آسن‌خردیِ میانه‌روی را در برابر دیوِ آزمندِ افراط و تفریط تباهی چنان بود که مردم مانند ددی بودند. [او را] که نیز اندرز اندرگوش شد، فرو افتاد. بر اثر چیرگیِ شگفتِ افراط و تفریط بر ایشان، از میانه‌روی در کار، خوردن، دادن و داشتن بیگانه بودند و دیگر نظام[های] جهان از هم بیاشفت؛ زیرا این پیدا است که براثر فروماندگیِ آسن‌خِرَدِ ایزدی از مردم، آزِ دیوی را چیرگی، و میانه‌رویِ آسن‌خردی و داد را از جهان مطرود بودن، و افراط و تفریط آزوَر و بیداد را اندر مردم استقراری بیشتر و جهان را ویرانی و آشفتگی باشد.

جم را آمدن به شاهی به خواستِ دادار [بود] و جم نیز نخست دیو را از پادشائی [بر] مردم افکند و آسن‌خردِ ایزدی را از آزِ بیراهِ دیوی رهانید و ایزدِ** میانه‌رویِ آسن‌خردی را از دیوِ افراط و تفریط آزوَر چاره اندیشید تا بر دیو از عدم تسلط بر مردم، بیچارگی و نزاری [رسیدن]، و آسن‌خرد ایزدی را باز درخشیدن***، و افراط و تفریط دیوی را شکست، و میانه‌رویِ آسن‌خردی و داد را، بر اثر شکستِ افراط و تفریط و بیداد، اندر جهان نیرو، ورج، درخشش و روشنی، و بر اثر آن، جهان را آرایش و پیرایش و فراخی بود.

بر اثر بزرگ اعجاز و فرّهٔ دادار، [جم] فرابرده شد و به تن به دوزخ آمد و سیزده زمستان اندر دوزخ به دیوْتنی رفت و رازْ افزاری[۲۴] را که بدان دیوان شکست یابند و

---

* د. مدن، ص ۲۹۵، س ۲۰ تا ص ۲۹۷، س ۵.

** [شاید: «داد»، یعنی «آئین، قانون و قاعده، اصل]. ☆

*** [شاید: «رشد و بالیدن و نمو»]. ☆

پادشائی بر مردم را از دست دهند، به چاره‌های ورجاوند و هنرمندانه از دیوان باز آورد و دیوان را به افزار خویش زد و شکست داد و از پادشائی بر مردم افکند و دور کرد و از آن [پس] آز دیوی را از چیرگی بر مردم بینداخت و افراط و تفریطِ آزوَر را نزار کرد و آسن‌خردِ ایزدی را اندر مردم بگسترانید و میانه‌رویِ آسن‌خردی و داد را اندر آفریدگان پیروز کرد و بر اثر آن، آفرینش هرمزد را [بی]مرگ ساخت و باز [به سوی هرمزد] آورد....

***

*۲۵ پیدا است که توبه چیزی چنان ارجمند و پر ارزش است که زردشت از هرمزد پرسید که «روان او را که بر تن مردمان اندر جهان کوشاترین بود، پس به من بنمای.»

هرمزد روان جم را از نیمهٔ شمالی بخواست. به زانو و نیز مچ دست همی‌رفت. جامه‌ای پوشیده بود دریده که از همه سوی سوراخ بود. جامه‌ای به تن داشت که بزه‌آلوده بود. به سبب شرم از هرمزد، دوازده گام از هرمزد دور نشست. زردشت گفت که «ای هرمزد! این کیست که به سبب شرم از شما دور نشست؟» هرمزد گفت که «این جم، پسر ویونگهان است». زردشت گفت که «چه کرد جم، پسر ویونگهان، که او را داستان ایدون بد است؟» هرمزد گفت که «من، نخست از جهانیان، دین را به جم نمودم؛ زیرا آن را (= دین را) داناتر [کس به رهبری] می‌بایست بود. اما [جم] به راه اهریمن و دیوان ایستاد و گفت که «آب را من آفریدم، زمین را من آفریدم، گیاه را من آفریدم، خورشید را من آفریدم، ماه را من آفریدم، ستاره را من آفریدم، و آسمان را من آفریدم، چهارپای را من آفریدم؛ مردم را من آفریدم؛ همهٔ آفرینش را من آفریدم.» ایدون دروغ گفت که «بهلید این [باور] را که او [جهان مادی را] آفرید»؛ اما این را که [جهان مادی را] چگونه آفریده بود، ندانست و بدان دروغگوئی، آن‌گاه فرّهٔ شاهی از او برده شد و تن او به دست آشوبگر دیوان آمد.** پس او [که] خویشتن را بدان هنر بستاید که وی را نیست، آن‌گاه از او آن چه هست ایدون برود، همان‌گونه که جم را برفت».

---

* روایت پهلوی، فصل سی‌ویکم.

** [شاید: تن او برای آشفتن (= نابودی) به دست دیوان آمد].☆

زردشت این را نیز از هرمزد پرسید که «جم به جهان چه [کار] نیکوئی را بهتر کرد؟» هرمزد گفت که «آن‌گاه که دیوان به مردمان گفتند که "گوسفند بکشید تا شما را ما پیل دهیم که سودمند است، که او را نگاهدارنده و نگهبان نباید"، مردم گفتند که "تا به دستوری جم بکنیم". ایشان [چنان] کردند و جم به ناکشتن مردم گوسفند را و به نستاندن مردم از دیوان پیل را، با دیوان ایدون پیکار کرد* که دیوان از او شکست یافتند و او ایشان را مرگمند و پادافراه یافته بکرد.»[۲۶]

زردشت این را نیز از هرمزد پرسید که «جم به جهان چه [کار] بدتر کرد؟»

هرمزد گفت که «چون دین را بدو نمودم، نپذیرفت».

روان جم به زردشت بانگ زد که «از سخن دیوان بپرهیز و مشنو و دین را بپذیر که این زمان بهتر و برتر است که هرمزد به تو [سخن] گوید؛ زیرا او نخست به من نشان داد، زیرا آن را داناتر [کسی به رهبری] می‌بایست بود؛ اما [من] به راه دیوان ایستادم و هر آفرینش مینوئی و مادی را گفتم که من آفریدم. بدان دروغ که گفتم، فرّهٔ شاهی از من برده شد و تن من به دست پریشانگر دیوان آمد**. تو که زردشتی، اگر تو را تنگی رسد یا فراخی، از گفتن دین باز مایست؛ زیرا این زمین اگر هامون بشود و آب اگر اندر دریا بایستد و سیمرغ اگر اندر بیشه آشیان گیرد و هر که در جهان است اگر باز خیزد، خورشید اگر بدان راه رود (=نرود؟) و هر که اندر جهان است اگر بی‌گناه بشود و اهریمن و دیوان اگر نابود شوند، همه [به سبب] یزش و نیایش هرمزد و امشاسپندان به دین بود»[۲۷].

چون جم را بدین آئین سخن بود، آن‌گاه توبه و پشیمانی او به شمار آمد و هرمزد، امشاسپندان و دیگر ایزدان [او را] بیامرزیدند و از نیمهٔ شمالی به [نیمهٔ] همستگانی و شاهی همستگان آمد.

---

* [احتمالاً «پیکار کردن» به معنای «جدل کردن» است].☆

** [نک. به یادداشت صفحهٔ پیش].☆

یادداشتهای بخش پانزدهم

۱ـ در متن پهلوی داستان جم اضافاتی به صورت تفسیر متن اوستائی آمده است که در این ترجمه حذف شد.

۲ـ [جم]☆ پهلوی: jam ، ǰamšēd ، اوستا: -yima و در سنسکریت -yamá ، از کهنترین چهره‌های اساطیر هندوایرانی است. در اساطیر ودائی، جم سرورِ جهان مردگانی است که به سعادت ابدی رسیده‌اند، یعنی فرمانروای بهشت برین. او با خدایان جهان ودائی به دوستی و خوشگذرانی سرگرم است و بخصوص با ورونه و اگنی -agni خدای آتش، در ارتباط است. اگنی دوست یمه (=جم) و پریستار او است. خدائی به اتفاق یمه (که ظاهراً هر دو یکی‌اند) اگنی یا آتش پنهان‌شده را می‌یابند. او حتی گاه نام خداوند دارد، هر چند مشخصاً و مستقیماً با این نام خوانده نشده و تنها سمت مشخص او شاه بودن است. او شاه جهان مردگان سعادتمند است. یمه و ورونه دو شاهی هستند که در بهشت به پذیرهٔ مردگان می‌آیند. او گردآورندهٔ مردم است، او راحت بخش مردگان است. او برترین آسمان را در اختیار دارد و در آنجا مسکن گزیده است. در این جایگاه وی که منزل خدایان نیز هست، یمه در میان سرودها و آوای نی بسر می‌برد. پدر او -vivasvat و مادرش -saraṇyū است. او خواهری دارد به نام -yamī . -yamá ، به معنای همزاد، در واقع در ارتباط یمه و خواهرش یمی -yamī است. مردمان جهان فرزندان این خواهر و برادر اند. بنا به اساطیر هندوایرانی که آثار آن در وداها و اساطیر ایرانی بازمانده است، می‌توان معتقد شد که هندوایرانیان معتقد بودند این برادر و خواهر نخستین پدر و مادر جهانیان اند. گناهی که در وداها برعهدهٔ یمه قرار می‌گیرد این است که وی به تحریک خواهرش، با وی همبستر می‌شود و از این طریق مردمان پدید می‌آیند[۱]. البته باید توجه داشت که این تنها اسطورهٔ مربوط به نخستین انسان در اساطیر ودائی نیست.

بنابه اساطیر ریگ ودائی، ویوسوت، پدر یمه، دو پسر دیگر هم بعد از یمه داشته است، به نامهای -manu و -trita که در *اوستا* نام این دو، علاوه بر ییمه، آتویه -āθwya وثریته -θrita است[۲].

دربارهٔ ویوسوت که همان ویوهونت اوستائی (-vīvahvant) و ویونگهان (wīwanghān) ادبیات پهلوی است، باید گفت که در ادبیات اوستائی وی نخستین کسی است از مردم که گیاه هوم را می‌فشارد و جم به پاداش این عمل، به عنوان پسری برای او زاده می‌شود[۳]. نام او به احتمال با درخشیدن مربوط است. الدنبرگ گمان دارد که ویوسونت از کهنترین پریستاران هندوایرانی است که آئین یزش و فشردن هوم با او مربوط بوده است و بعدها به علت همین تقدس به مقام خدائی در ذهن مردم ارتقاء یافته است[۴].

---

۱. برای مطالب بالا نک. *V.M.*, pp. 171-3

۲. *R.P.V.U.*, p.113

۳. یشت ۵، ۴ و ۹.

۴. همان.

در *ریگ‌ودا*، یمه دو پیام‌برنده دارد که هر دو سگ اند. سگ‌های یمه چهارچشم، پهن‌بینی، راه‌راه و قهوه‌ای اند. این دو سگ پاسدار راه بهشت اند و مردگان را وامی‌دارند. تا بی آن‌که از راه به در روند، به انجمن پدران که در کنار یمه نشسته‌اند، بپیوندند[۱]. این سگها در مراسم تشییع مردگان در دین زردشتی نیز وظیفه‌ای به عهده دارند که با این اسطوره مربوط است، ولی ارتباط خود را با جم از دست داده‌اند.

در *اوستا*، ییمه دو صفت اصلی دارد؛ یکی -xšaēta به معنای شاهوار یا درخشان که امروزه نیز در جزو دوم نامهای خورشید و جمشید می‌بینیم و دیگر -hvarə-darəsa به معنای خورشیددیدار، و ییمه پسر ویوهونت یا ویونگهونت است که نام او نیز با درخشیدن مربوط است، و اگر توجه کنیم که حتی در ریگ‌ودا نیز یمه با خورشید مربوط است و او دهندهٔ خورشید است[۲]، باید معتقد شویم که هر چند ممکن است او در عداد خدایان نبوده باشد، اما محتملاً موجودی است آسمانی و با خورشید مربوط. جالب توجه در این ارتباط، شباهتهای او است، بخصوص در ایران، با ایزدمهر که خود ایزدی است با منشأ خورشیدی:

الف ـ در *ریگ‌ودا* آمده است که میتره -mitra گردآورندهٔ مردم است و کشتکاران را با چشمهائی که بر هم نهاده نمی‌شود می‌پاید و پنج قبیلهٔ مردمان فرمانبرداری او را می‌کنند[۳].

در اساطیر ایرانی نیز جمشید طبقات چهارگانهٔ مردم را متشکل می‌کند و گردهم می‌آورد و مردم را پاسداری می‌کند[۴].

ب ـ بنا به مهریشت، مهر کاخی برفراز کوه هرا -harā، البرز، دارد، جائی که در آن نه شب هست و نه تاریکی، نه سرما هست و نه گرما، نه بیماری هست و نه مرگ[۵].

جمشید نیز «ور»، یا کاخی می‌سازد و در پادشائی او نیز تاریکی، سرما، گرما و بیماری و مرگ نیست[۶].

پ ـ از مهریشت برمی‌آید که مهر نه تنها وظائف در زمینهٔ برکت‌بخشی بر عهده دارد، بلکه ایزدی جنگاور و نیز حامی پیمان‌ها و داور است. بدین گونه، مهر وظیفهٔ جنگاوری و موبدی، هر دو را بر عهده دارد. در ریگ ودا خدای خورشید، سوریه -sūrya، نیز پریستار جهان خدایان است[۷]. در *شاهنامه* دربارهٔ جمشید چنین آمده است:

منم گفت با فرهٔ ایزدی   همم شهریاری و هم موبدی[۸]

جمشید در *اوستا* دارای سه فره یا فره‌ای با سه جلوه است: «یکی از آنها که فرّهٔ خدائی ـ موبدی است به مهر می‌رسد؛ فرهٔشاهی به فریدون می‌پیوندد و فرهٔ پهلوانی و جنگاوری را گرشاسپ بدست می‌آورد[۹].

در سنت ایرانی، اجراء آئین‌های برکت‌بخشی نیز به عنوان وظیفه‌ای بسیار مهم بر عهدهٔ شاهان بوده است.

ت ـ در مرکز آئین‌های دین مهرپرستی قربانی کردن گاو به دست مهر، قرار داشته است[۱۰]. از افسانهٔ

---

۱. *V.M.*, p. 173
۲. همان، p.172
۳. همان، p.29
۴. **شاهنامه**، پادشائی جم.
۵. **مهر یشت**، بند ۵.
۶. **وندیداد**، بخش دوم.
۷. *V.M.*, p. 31
۸. **شاهنامه**، پادشائی جم.
۹. **زامیاد یشت**، بندهای ۳۸، ۳۶، ۳۵.
۱۰. *M.S.G.*, pp. 67-70

مشی و مشیانه، که جانشین داستان جم و خواهرش جمگ شده است، و از یسنهٔ ۳۲، بند ۸ نیز برمی‌آید که جمشید به قربانی کردن گاو می‌پرداخته است. هم‌چنین مهر دارندهٔ چراگاه‌های فراخ بوده است (پهلوی: gōyōd، اوستا: -gao-yoatay) و جمشید دارندهٔ رمهٔ خوب (پهلوی: huramag، اوستا: -hvaθwa) که ارتباط هر دو آنها را با گاو و گله‌داری می‌رساند.

ث ـ در آغاز بهار خورشید یا مهر به برج بره وارد می‌شود و در واقع، تجدید سلطنت و قدرت می‌کند. در برابر، جشن نوروز جشن پیروزی و فرمانروائی کامل جمشید است که در آغاز بهار قرار دارد[۱].

ج ـ ارتباط انسان با خورشید از سوئی[۲] و ارتباط انسان با جم، از سوی دیگر، خود معرف ارتباط جم با خورشید است.

با در نظر گرفتن این نکته که میان وظائف، اعمال و شخصیت جمشید با مهر همانندی بسیار موجود است، شاید بتوان باور داشت که جمشید به عنوان شاه و پدر نخستین انسانها، در واقع تجسم ایزد مهر است برزمین که وظائف روحانی، جنگاوری و برکت‌بخشی وی را در خود جمع دارد. اگر توجه کنیم که ایزدمهر در نزد ایرانیان، لااقل از دورهٔ دوم سلطنت هخامنشیان، به صورت نمونهٔ کهن و آسمانی خدا ـ شهریار در می‌آید، باید باور داشت که براساس این نمونهٔ کهن شهریاری، شاه زمینی نیز خصوصیات او را در حدی زمینی می‌بایست دارا باشد، و این همان است که در جمشید می‌بینیم.

اصولاً به نظر می‌رسد که اعتقاد کهن بشری در زمینهٔ نژاد خدائی داشتن خاندانهای کهن سلطنتی، از همین شباهت و الگو سازی برخاسته باشد. این بدان معنا است که در آغاز، شاهان تکرارکنندهٔ اعمال خدایان بر زمین بوده و سپس با آنان شخصیتی مشترک پیدا کرده‌اند و در مرحلهٔ بعد، خود تجسم خدایان بر زمین شده‌اند و افسانهٔ نژاد خدائی داشتن ایشان بدین گونه پدید آمده است. البته نظر دیگر این است که شاهان سرسلسله و بزرگ و مؤثر در سرنوشت مردم خود، پس از مرگ به مقام خدائی رسیده‌اند و اسلاف آنان خود را از نسل خدا دانسته‌اند. هر دو نظر در کنار یکدیگر محتمل بنظر می‌رسد.

ضمناً در تفکر ایرانی این عقیده رشد می‌کند که ایزدمهر یا میشی آن ایزد رهائی‌بخشی است که هر از گاهی بر زمین می‌آید تا با کشتن گاو (در آئین مهری) یا با رهبری کردن مردم (در آئین مانوی) نعمت و نجات را ارزانی مردم دارد.

در اساطیر مانوی این امر هر چند گاهی یکبار اتفاق می‌افتد و مانی پیامبر خود را واپسین میشی می‌داند[۳]. اندیشهٔ نزول عیسی مسیح، پسر خداوند، بر زمین نیز از همین آبشخور تفکر مردم آسیای غربی سیراب است.

سه جنبه بودن فرهٔ جمشید که علاوه بر برکت‌بخشی، معرف ریاست او بر حکومت، دین و بر پهلوانان بوده است، می‌تواند گویای ساختمان ابتدائی قبائل هندواروپائی باشد که در آنها ظاهراً رئیس قبیله خود

---

۱. **شاهنامه**، پادشائی جم.

۲. نک. بخش سیزدهم، پالوده شدن تخمهٔ انسان در خورشید و حفظ دو بهر آن توسط نریوسنگ.

۳. *M.M.*, ch. 4, *M.S.G.*, p. 98

جادوگر قبیله و پهلوان نیز بوده است. در اساطیر هندواروپائیان، مصریان، هیتی‌ها و فنیق‌ها نیز این امر به چشم می‌خورد[1]. در داستان فریدون نیز این امر دیده می‌شود. او ضمن آن که پهلوان و شاه است، به هنگام باز آمدن فرزندانش از سفر ازدواج، جادوئی می‌کند و به چهرهٔ اژدها به آنان نمودار می‌گردد[2]. ادامهٔ این سنت قبیله‌ای را در *کارنامهٔ اردشیر بابکان* هم می‌توان دید. نسبت خاندان مادری او به موبدان و نژاد پدر او به خاندان شاهان کیانی می‌رسد وپدرش خود چوپانی است. بدین گونه است که در افسانهٔ فوق اردشیر مظهر اتحاد سه طبقه اصلی اجتماع می‌گردد.

۳ـ [اَشتر، سوورا] ☆ پهلوی : sūrāgōmand و aštar، اوستا: -suwrā و -aštrā. این دو واژه به چندین گونه معنا و ترجمه شده‌اند. دوهارله نخستین واژه را گاوآهن، خیش و دومین را سیخ و سیخک معنا کرده است[3]. ولف آن‌ها را به ترتیب، تیر و شلاق دانسته[4]. دارمستتر آنها را مُهر یا خاتم و شمشیر دانسته[5]. نظر بارتولومه با ولف یکی است[6]. اما ظاهراً در نظر مترجمان پهلوی این دو واژه معنائی دیگر داشته است که مترجمان اروپائی بدانها توجه نکرده‌اند: در گزیده‌های *زاداسپرم*، صفحهٔ ۱۵۵، بند ۱۹ چنین آمده است:

«ماه سپندارمذ، روز اشتاد، به گاه اوزیرین*، به پیشنمازی سوشیانس و به اتفاق این شش فرشکردساز، برای قیام همهٔ روشن‌تخمگان، نیایش فرشکردسازی را فراز سرایند. نیایش که کرده شد، به همان گونه که جم در سوورای زرین [نواخت]، سوشیانس پیروزگر آن گاودم (= نفیر) را بگرداند و برخواند که "برایستید، دارای تن هستید، که [چون] درگذشتید ایزدان [تن شما را] نگهداری کردند".»

از این متن برمی‌آید که سوورا ابزاری آوائی چون گاودم است.

در *بندهش* سوورا اومند صفت شاخ خرسه‌پای است (ص ۱۵۲ ، س ۵)، و روشن است که شاخ جانور عظیمی چون خرسه‌پای که چون در میان دریا گوش خویش را بجنباند، همهٔ آب دریای فراخکرد به لرزش درآید (*بندهش*، ص ۱۵۲ ، س ۹ تا ۱۱)، نمی‌تواند گاوآهن یا تیر یا مُهر و خاتم باشد و، بنا به آنچه در گزیده‌های *زاداسپرم* آمده است، به نفیر شبیه‌تر است.

در ترجمهٔ پهلوی *وندیداد*، مترجم توضیحاتی دربارهٔ فعل سفتن آورده است که جالب است و آن این است: «که او به فرودگرزید»[7]. گرزیدن در پهلوی به معنای نالیدن و دادخواهی و التماس است[8]. چگونه ممکن است به سیخ و شلاق و شمشیر نالید؟

---

۱. *تاریخ جهان باستان*، ص ۱۹۷ و ۲۰۸ و ۲۱۸.
۲. *شاهنامه*، داستان فریدون.
۳. A.L.S.Z., p.17
۴. Av., p. 320
۵. Z.A., vol. 2, p. 21
۶. A.W.، زیر واژهٔ مربوط.

*. [گاه اوزیرین سومین گاه از پنجگاه شبانه روز است. در زمستان بزرگ یعنی نیمهٔ دوم سال و از پائیز تا بهار، گاه نیمروزی یا رپتون (= ربیهوین) گرفته نمی‌شود و به این شمار، گاه اوزیرین در ماه اسفند برابر است با نیمروز. روز اشتاد از ماه اسفند آغاز پنجهٔ کوچک و روزهای دهگانهٔ فروردیگان است و مناسبت آن با رستاخیز روشن است: از روز اشتاد و ماه اسفند تا آغاز روز هرمزد و ماه فروردین روان درگذشتگان بر زمین و به مان و میهن خود باز می‌گردند و آزاد هستند و در آخرین بازگشت خویش از بهشت یا دوزخ به زندگانی بازپسین فراخوانده خواهند شد]. ☆

۷. V., pp. 27-28
۸. نک. به گرزش در *برهان قاطع*.

در ادبیات ودائی نیز نشانی از ساز بادی جمشید هست:

«این است جایگاه یه که کاخ خدایان نامیده می‌شود. در این نای او دمیده می‌شود و او با سرودهای ستایش آمیز مورد تکریم قرار می‌گیرد[1].» در ادبیات فارسی و پهلوی نیز سخن از نای جم می‌رود.

شاید بتوان جزو اول سورنای را با سوورا مربوط دانست. این که این ساز را نای سور و جشن نامیده‌اند عامیانه به نظر می‌رسد: زیرا سرنای «در عهد خلفای عباسی و فاطمی و امراء مغول جزو آلات موسیقی جنگی بشمار می‌آمده است[2].» و چه بسا مصارفی جز در جنگ هم داشته است که از جمله «در نقارخانها و روزهای جشن و سور نوازند[3].»

فعل سُفتن (به ضم سین) و سَفتن و واژهٔ سوورا را شاید بتوان از ریشهٔ -sav* به معنای صدا کردن، آواز دادن دانست که امروزه واژهٔ سوت را به صورت اسم مفعول از آن در دست داریم.

در مورد واژهٔ اشتر کار بدین آسانی نیست. واژهٔ اشتر در اوستا و پهلوی به معنای شلاق و تازیانه آمده است. ممکن است این واژه در اصل به دو معنا بکار می‌رفته است؛ یکی تازیانه و دیگری آلتی برای نواختن سازی.

۴ و ۵ ـ نک. ی ۳ همین بخش.

۶ـ پهلوی: hwnam، اوستا: vī-nəmangha. در تفسیر پهلوی آمده است: «که دَشت بشَوی». واژهٔ اوستائی به معنای «به هر سوبگستر» است.

۷ـ پهلوی: dōšišn.

۸ـ آنچه در [ ] آمده است، به علت تکرار، از ترجمهٔ پهلوی حذف شده است و در اینجا بنا به متن اوستائی مجدداً آمده است.

۹ـ متن: byš cnd 'yltw y، درست: bšn-c ZY 'lytwy، پهلوی bašn-iz ī aredwī. اوستا: arədvī، نام رودی است اساطیری.

۱۰ـ کندمان ظاهراً یا به معنای آغل گوسپند، یا به معنای خانه‌های ده است. واژهٔ اوستائی آن -paxruma است که تنها در همین مورد به کار رفته است و آن را بارتولومه محکم و استوار معنا کرده است که ربطی به مطلب ندارد. واژهٔ کندگ kandag در پهلوی دو معنا دارد که یکی خندق است و دیگری آغل گوسفند.

۱۱ـ نک. بخش سوم، ی ۵۰.

۱۲ـ فروار خانهٔ تابستانی را گویند عموماً و بالاخانه‌ای که اطراف آن درها و پنجره‌ها داشته باشد خصوصاً (*برهان قاطع*).

۱۳ـ تفسیر پهلوی این واژه چنین است: «کسی که ستون سینه‌اش شکسته باشد»؛ ولی این معنا مورد تردید است.

---

۱. *Der Rigeda*, vol. 3, p. 369

۲. **برهان قاطع**، سرنا و یادداشت هشتم همان صفحه.

۳. همان.

۱۴ـ پهلوی: drīwag . تفسیر پهلوی این واژه چنین است: «کسی که مولید آورد.» مول در فارسی به معنای حرامزاده آمده است (*برهان قاطع*) و مولیدن به معنای خزیدن و لک و پیش داشتن. بنابراین، دریوک در پهلوی باید یا به معنای پدر و مادر فرزند حرامزاده، یا شخص چلاق، یا کسی که لک‌وپیس دارد، باشد. از آنجا که این واژه قبل از فریفتار آمده است، محتملاً معنای اول مناسب‌تر است.

۱۵ـ پهلوی: kēn-sūg و kōdak-wēn ، اوستا: -kasvīš . نخستین واژهٔ پهلوی به معنای «کوته‌دید» و دومین به معنای «کم‌سو» است و مقصود کسی است که درست نمی‌بیند.

۱۶ـ همهٔ دستنوشت‌های پهلوی بجای در، دیوار آورده‌اند. ولی در اوستا «در» آمده است.

۱۷ـ در اصل: بهال، که به معنای «نصب‌کن، قرارده» است.

۱۸ـ متن: 'y'pyst ، درست: xāzistan = h'cystn' ، به معنای خمیر کردن، برشتن، معجون ساختن. فارسی: خازه، به معنای خمیر، سرشته، معجون، از ریشه -xad ، با خائیدن همریشه است.

۱۹ـ مقصود از «از آن روشنی خودآفریده» روشنی هرمزدی است که مخلوق نیست و از خویشتن پدید آمده است. و مقصود از «آن هستی‌آفریده» آن روشنی است که هستی را آفریده است.

۲۰ـ [ویش‌کرشفت]☆ پهلوی : karšift ، اوستا: -karšiptar ، به معنای تیزپرواز، مرغی است که رهبر و بزرگ مرغان گوشت‌خوار است و زبان مردم را می‌داند و دین مزدیسنان را به «ور» جمشید می‌برد؛ نوعی کرکس، نوعی عقاب (؟)

۲۱ـ [اوروتت‌نر]☆ پهلوی : urwatat nar ، اوستا: -urvataṭ.nara . او پسر زردشت است.

۲۲ـ ظاهراً این‌رقم اشتباه‌است، زیرا معمولاً شاهی جم را در دوران بی‌مرگی آفرینش نهصدسال می‌دانند.

۲۳ـ پهلوی: āsn xrad به معنای خردذاتی. در برابر گوشان‌سرودخرد gōšān srōd xrad ، به معنای خرد مکتسب است.

۲۴ـ رازافزار به معنای سلاح مخفی است.

۲۵ـ این متن دربارهٔ گناه جمشید است، اما این گناه او چیست، سخن بسیار است. در یسنهٔ ۳۲، بند ۸، گناه او این است که گوشت گاو را برای خوردن مردمان آورده است. اما *شاهنامه* و متن *روایت پهلوی* و دیگر تاریخهای فارسی و تازی گناه او را ادعای خدائی می‌دانند. در وداها ظاهراً گناه او همبستری با خواهر است[۱].

با برخورد ایرانیان با تمدنِ مادرسالار آسیای غربی و نجد ایران که بنا به آئینهای مرسوم در این منطقه، ازدواج با محارم رایج بود، همبستری با خواهر دیگر نمی‌توانست گناهی بشمار آید. بنابراین، اساطیر ایرانی دربارهٔ گناه جم دچار سردرگمی می‌شود و سرانجام ادعای خدائی کردن به عنوان گناه اساسی او قلمداد می‌گردد.

---

۱. R.P.V.U., p. 84 ، در *ریگ ودا* خواهر یمه از او می‌خواهد که با وی همبستر شود تا نسل انسانها پدید آید. یمه این درخواست را نمی‌پذیرد، زیرا مغایر با «ارته» است. اما می‌دانیم که سرانجام چنین عملی و در نتیجه گناهی از او سر می‌زند.

شخصیت گناهکار در اساطیر اغلب ملتها و اقوام دیده می‌شود و در این میان شباهتهای بسیاری میان جم و پرومته prometheus یونانی دیده می‌شود. پرومته که خدا نیست، ولی به عنوان یک تیتان محبوب زئوس است، جهان خدایان را فرو می‌نهد تا مردمان را برسازد و آتش را نیز او به انسان می‌دهد و به سبب همین گناهان محکوم به دربند شدن در کوههای قفقاز می‌گردد[۱].

۲۶ـ این مطلبی جالب توجه است، زیرا بر خلاف مطالب یسنهٔ ۳۲، اتهام کشتن گاو و خوراندن گوشت به مردمان را توسط جمشید نفی می‌کند.

۲۷ـ مطالب این قسمت اشاره به پایان جهان و پیروزی هرمزد است.

---

۱. G.M., vol. I, pp.143-5 و نک. ی ۲ همین بخش.

داستان روان گرشاسپ

[گرشاسب بیش از هرکس برای پایداری آفرینش هرمزدی کردار نجاتبخش و بُختار ورزید. اما چون آتش از او آزرده بود، به بهشت راه نیافت. روان گرشاسب به زرتشت گِله برد که ای کاش در روزگار تو می‌زیستم تا دین می‌پذیرفتم و از دوزخ رها می‌ماندم. پس هنرهای پهلوانی و کردارهای بزرگ خود را برشمرد و به پاداش بهشت درخواست کرد. باز ایزد آذر، که پروانهٔ درآمدن به بهشت با او است، بر او نبخشود. پس گرشاسب زندگانی دیگر خواست تا دوزخ را از دیوان پاک کند، اما آن هم هنوزش زمان نرسیده است. ایزدان مینوی و ایزدان گیتی بگریستند و زرتشت هرمزد را کینه‌توز خواند. زرتشت پذیرفت که چون آتش گرشاسب را بیامرزد، پرهیز آتش را به جهانیان خواهد آموخت.

به هنگام رستاخیز نخست مردهٔ گرشاسب را می‌آرایند، زیرا اگر کردارهای بُختار گرشاسب نمی‌بود، آفرینش هرمزد برجای نمی‌ماند.

در هزارهٔ هوشیدرماه، ضحاک به بلعیدن آفریدگان می‌پردازد. ایزدان گرشاسب را که بیهوش خفته است، به هوش می‌آورند و گرشاسب ضحاک را می‌کشد. چون گرشاسبِ سام دین مزدیسنان را خوار شمرد، از تیری که بر او زدند، بیهوش شد و اینک خفته مانده است]. ☆

بخش شانزدهم*

داستان روان گرشاسپ

و پیدا است که آتش ایدون ارجمند است که هرمزد به زردشت گفت که «چون بنگری، چه کس را روان ـ [که] جای کنش، درک و فروهر است ـ بهتر پسند افتد؟» و زردشت گفت که «آنِ کرشاسپ[1] را».

هرمزد روان کرشاسپ را [به پیش] خواست. روان کرشاسپ [آن] بدی را که اندر دوزخ دیده بود، به زردشت گفت که[1] «هیربد[2] کابل بودم، که مهر و ماه [مرا] پشتیبان بودند. در جستجوی زندگی به جهان همی‌رفتم و جهان به چشم من زشت شد و جهان از کردار من ترسید». هرمزد گفت که «بایست ای روان کرشاسپ! چه، مرا به چشم زشتی، زیرا تو آتش، پسر مرا، کُشتی و پرهیز نکردی».

روان کرشاسپ گفت که «مرا بیامرز ای هرمزد! و مرا آن بهشت بخش و مرا گرزمان بده! [زیرا من] اژدهای شاخدار را بکشتم که اسب‌اوبار و مرداُوبار [بود] و او را دندان همچندِ بازوی من بود و او را گوش همچندِ چهارده [کلبهٔ] نمدین بود و او را چشم همچندِ گردونه‌ای بود و او را شاخ همچند شاخه‌ای بلند بود. من به اندازهٔ نیم روز بر پشت [وی] همی‌تاختم تا سر[ش] را بدست آوردم و گرزی بر گردن [وی]

---

* روایت پهلوی، از ص ۶۵ تا ۷۴.

۱ [حاشیه: کاش من هیربدی بوده[ی] که مرا توبره‌ای بر پشت بودی؛ زیستن خواستن را به گیهان همی رفتم[ی] و گیهان مرا به چشم زشت بودی و گیهان از بزرگی من ترسیدی. (مجلهٔ فرهنگ، کتاب اول، پائیز ۱۳۶۶. محمدتقی راشد محصّل، «دربارهٔ عباراتی از داستان گرشاسپ»).☆

زدم و بکشتم. اگر من آن اژدها را نکشتمی، آن‌گاه همهٔ آفرینش تو نابود شدی و تو هرگز چارهٔ اهریمن ندانستی.[۳]»

هرمزد گفت که «بایست! چه، تو آتش، پسر مرا، کشتی».

کرشاسپ گفت که «ای هرمزد! مرا آن بهشت و گرزمان ده، زیرا من گندرو را بکشتم که به یکباره [مردم] دوازده ده را بجوید. هنگامی که اندر دندان گندرو بنگریستم، آن‌گاه، مردمِ مرده به دندانش آویخته بودند. او ریش مرا گرفت و به دریایم کشید. ما نه شبانه‌روز اندر دریا کارزار داشتیم. پس من از گندرو نیرومندتر شدم و تهِ پای گندرو را گرفتم و پوست [او را] تا سر برکشیدم و دست و پای گندرو را بدان بستم و از دریا به کرانه کشیدم و به آخرورگ[۴] سپاردم، پانزده اسب کشتم و خوردم و به سایهٔ ستور خفتم.

«گندرو آخرورگ، دوست [مرا]، کشید و او را که زن من [بود]، کشید و پدر و مادر[۵] مرا کشید. همهٔ مردم مرا از خواب بلند کردند(؟)، برخاستم و هرگامی را یکهزار گام بجستم و آنچه از [زیر] پای من بجست، بر هر چه برکوفت، آن‌گاه اندر او آتش افتاد. به دریا شدم و ایشان را باز آوردم و گندرو را گفتم و کشتم. اگر او را نکشته بودمی، اهریمن بر آفرینش تو پادشا بودی.»

هرمزد گفت که «بایست! زیرا مرا به چشم زشتی، چه آتش، پسر مرا، کشتی».

کرشاسپ گفت که «ای هرمزد! بهشت و گرزمان را [به من] ببخش؛ زیرا من راهزنانی را کشتم که به تن ایدون بزرگ بودند که چون همی‌رفتند، مردمان پنداشتند که ستاره و ماه به زیر ایشانند و خورشید از زیر دوش ایشان رَوَد و آب دریا ایشان را تا به زانو بود؛ و من ایشان را تا به ساق پا بودم و من [ایشان را] به ساق پا از میان بردم و ایشان افتادند و کوهی را بر زمین شکستند. اگر من آن راهزنان افتاده را نکشته بودمی، اهریمن بر آفرینش تو پادشا بودی[۶].»

هرمزد گفت که «بایست! زیرا مرا به چشم زشتی، زیرا تو آتش، پسر مرا، کشتی».

کرشاسپ گفت که «ای هرمزد! بهشت و گرزمان را به من بخش، که من باد را رنجه و ستوه کردم. دیوان باد را بفریفتند و به باد گفتند که "از هر آفریده‌ای تو نیرومندتری، پس ایدون اندیش که کس از من نیرومندتر نیست. کرشاسپ بر این زمین رَوَد و دیوان و مردمان را خوار انگارد و تو را نیز، که بادی، پس خوار انگارد".

«باد چون آن سخن شنود، چنان سخت برفت که همهٔ دار و درختی راکه بر راهش بود کَند و همهٔ خاکی راکه برراهش بود بر هوا کرد و تاریکی [همه جا] بایستاد.

«چون به من آمد، که کرشاسپ ام، آن‌گاه نتوانست پای مرا از زمین برداشتن، و من برخاستم [و او را] به زمین افکندم و با هر دو پای بر شکم وی بایستادم تا پیمانی بست که "باز به زیر زمین شوم و آن چه را هرمزد فرمود که زمین و آسمان را نگهدار، بکُنم [و] سپس رها نکنم". اگر من آن کار نکردمی، اهریمن بر آفرینش تو پادشا بودی.»

هرمزد گفت که «بایست! زیرا مرا به چشم زشتی؛ زیرا تو آتش، پسر مرا، از میان بردی».

کرشاسپ گفت که «ای هرمزد! بهشت و گرزمان را [به من] ببخش؛ زیرا در دین ایدون پیدا است که چون ضحاک از بند رها شود، آن‌گاه جز من دیگر کس چارهٔ او خواستن نتواند. بدان روی، آن‌گاه بهشت و گرزمان مرا بخش و اگر مرا بهشت و گرزمان نشاید دادن، آن‌گاه مرا آن نیرو و پیروزگری که اندر زندگی بود، بازده؛ زیرا اگر چنان نیرو و پیروزگری را که چون زنده بودم، مرا بود، بازدهی، اهریمن را با دیوان بکشم، تاریکی را از دوزخ بِکَنَم و نیک روشن بِکُنم و خود اندر آن نشینم و اندر آن روم».

هرمزد گفت که «این تو را ندهم، ای روان کرشاسپ! زیرا مردمان گناه کنند و تا هنگامی که مردمان دیگر گناه نکنند، تو را نشاید باز زنده کردن و نیز دیگر مردم را بازنشاید زنده کردن؛ زیرا رستاخیز ایدون کنند که همهٔ مردم بیگناه باشند. مردم چون بمیرند و روانشان دروند [باشد]، آن‌گاه همهٔ آسایش را از دست بدهند و همهٔ بدی[ها] دربارهٔ ایشان اعمال شود».

چون کرشاسپ کردار خویش را بدین آئین گفت، ایزدان مینوی و ایزدان مادی بگریستند و زردشت، پسر اسپیتمه، بگریست و گفت که «ای هرمزد! اگر [چه] فریفتار نیستی، دربارهٔ روان کرشاسپ به چشم من فریفتاری؛ زیرا اگر کرشاسپ به تن و جان نبودی، هیچ آفریدهٔ تو را نیز به گیتی ماندن نبودی».

چون زردشت خاموش گشت، آتش به پای ایستاد و گناهکاری کرشاسپ را دربارهٔ خویش بگفت و گفت که «من او را به بهشت نهلم!» آتش این یک چند سخن

گفت و بایستاد و ایزد گوشورون به پای ایستاد و گفت که «من [او را] به دوزخ نهلم؛ زیرا به من نیکی بسیار کرد». گوشورون این یک چند سخن گفت، بایستاد. زردشت به پای ایستاد و به آتش نماز برد و گفت که «پرهیز تو کنم[7] و کردار تو را اندر جهان بگویم و به گشتاسپ و جاماسپ بگویم که بنگرید که چون کرشاسپ توبه بکرد، آتش چگونه از کین دست شست و او را بیامرزید».

***

زردشت از هرمزد پرسید که «نخست مردهٔ که را آرائی؟»

هرمزد گفت که «آنِ کرشاسپ را». زردشت را گران آمد و به هرمزد گفت که «اگر کرشاسپ را کار مردم کشتن بود، چرا نخست مردهٔ او را باز سازی؟»

هرمزد گفت که «تو را گران می‌آید ای زردشت! زیرا اگر کرشاسپ نبودی و این چند کار نکردی که گفته شد، نه تو و نه هیچ آفریدهٔ من را هستی نبودی.»

***

* و اندر آن هزارهٔ اوشیدرماهان، مردم به پزشکی ایدون هنرمند باشند، دارو و درمان ایدون به کار آورند و بَرند، که جز به مرگ دادستانی** نمیرند؛ اگر به شمشیر و کارد زنند، کشند.

پس ملحدی از بیت‌المال[8]، بخشش آئینی خواهد، به سبب بدتری و الحاد [به او] ندهند.

ملحد از آن کین به سوی آن کوه دماوند که [جای] بیوراسپ است، دهان گشاید و گوید که «اکنون نُه‌هزار سال است [که] فریدون زنده نیست، چرا که تو این بند بنگسلی و برنخیزی که این جهان پر از مردم است و ایشان از وَرِجَمکَرد برآورده شده‌اند.»

پس [از] آن [که] ملحد این چنین گوید، از آن جای که ضحاک از بیم آن تندیس فریدون [که] به [مانند] تن (= شخص)*** فریدون [است]، پیش برایستاده است، آن [بند] را نخست نگسلد، تا آن که ملحد چوب آن بند را از بُن بگسلد. پس ضحاک

---

* زند بهمن‌یسن، بخش نهم، از بند ۱۲ تا آخر بخش.

** [متن: margīh ī dādestīh، احتمالاً: مرگ به واسطهٔ حُکم دادگاه یا ماجرا]. ☆

*** [واژهٔ «شخص» بر بالای واژهٔ «تن» با خط استاد افزوده شده است]. ☆

را زور افزاید و بند را از بُن بگسلد و به تاختن ایستد و در جای، آن ملحد را باز اوبارد، اندر جهان تازش و گناه کند و بی‌شمار گناه گران کند. از مردم و گاو و گوسفند و دیگر آفریدگان هرمزد یک‌سوم را باز اوبارَد و آب و آتش و گیاه را از میان بَرَد و گناه گران کند.

پس آب و آتش و گیاه پیش هرمزد خدای به گِلِه ایستند. گِلِه این کنند که «فریدون را باز زنده کن تا ضحاک را بیوژند، چه اگر تو، هرمزد، این نکنی، ما به گیتی نتوانیم بودن». آتش گوید که «نَدِرَخشم» و آب گوید که «نَتازم».

پس من، هرمزدِ دادار، به سروش و نریوسنگ ایزد گویم که «تن کرشاسپ، سام، را بجنبانید تا برخیزد».

پس سروش و نریوسنگ ایزد به [سوی] کرشاسپ روند، سه بار بانگ کنند و چهارم بار با پیروزگری، سام برخیزد. [به] پذیرهٔ ضحاک شود. وی (= ضحاک) از او سخن نشنود. او (= کرشاسپ) گرز پیروزگر را بر سر [وی] کوبد و زند و کُشد.

پس فریب* و پتیاره از این جهان بشود تا هزاره را بسر رسانم. پس سوشیانس آفریدگان پاک را باز سازد و رستاخیز و تن پسین بباشد.

❊❊❊

**سام را گوید که بیهوش باشد. بدان هنگام که خوار شمرد دین مزدیسنان را، تُرک پسری [که وی را] نوهین خوانند، چون [کرشاسپ] به خواب رفت، بر [وی] تیری بیفکند به دشت پیشانسه[۹]، او را آن بوشاسپِ بَدِ بُرده است، میان درمک[۱۰] فرو افتاده و بر او برف نشسته است؛ بدان کار که چون ضحاک رها شود، او خیزد و وی را بزند. او را ده هزار فروهرِ پرهیزگاران نگهبان اند.

ضحاک را که بیوراسپ نیز خوانند، گوید: «بدان جای که فریدون او را گرفت، بکشتن نتوانست، پس او را به کوه دماوند ببست. چون هرزه شود، سام خیزد و او را به گرز زند و کشد».[۱۱]

* [متن: dlwšk ؛ شاید drušag ، برابر با drwxš (druxš) فارسی مانوی: دروج، دیو مؤنث]. ☆

** بندهش، از ص ۱۹۷ تا ۱۹۸.

یادداشتهای بخش شانزدهم

۱ـ [گرشاسپ] ☆ پهلوی : karsāsp , karišasp ، اوستا: -kərəsāspa ، فارسی: گرشاسپ، از پهلوانان اوستائی است که ظاهراً، در *شاهنامه*، بسیاری از افسانه‌های مربوط به او و عظمت شخصیتش جذب رستم شده است. او پسر ثریته -θrita، است و از خاندان -sāma. در ادبیات پهلوی گاه او را سام خوانند، ولی در ادبیات فارسی، این لقب خانوادگی خود به صورت شخصیت مستقلی درآمده است و پدر زال سام خوانده شده است. در *اوستا*، کرشاسپ اژدهای شاخدار را می‌کشد؛ اژدهائی که اسبها و مردمان را می‌اوبارید (یسنه،های نهم). او گندرو [1] زرین پاشنه و هیدسپ [2] زرین‌تاج را که نخستین ایشان دیوی است و دیگری قاتل برادر او است، می‌کشد و نیز سناویذک شاخدار را (یشت پنجم، بندهای ۳۷ تا ۳۹؛ یشت نوزدهم، بندهای ۴۰-۴۴ ؛ یشت پانزدهم، بند ۲۶ تا ۲۹).

در *وندیداد*، فرگرد نخستین، بند دهم آمده است که هفتمین جائی را که هرمزد آفرید، وئه کرتهٔ [3] (= کابل) بَدسایه بود، و آن گاه به دشمنی با آن، اهریمن پریِ خنثیتی [4] را آفرید که به کرشاسپ پیوست.

«آن‌گاه، من که هرمزدم، هفتم از جای‌ها و روستاها، کابل بدسایه را برتر فراز آفریدم. اهریمن به پتیارگی، بر آن پُرمرگی را فراز آفرید. آن پری‌کامگی (= بت‌پرستی [5]) که کرشاسپ را همراهی کرد.»

ظاهراً مطلب پهلوی ترجمه‌ای آزاد است و با اصل اوستائی متن تطبیق نمی‌کند. می‌توان گمان کرد که گناه کرشاسپ درکشتن آتش، مربوط به پیوستن با این دیو زن است که نام او خنثیتی است.

۲ـ چنان که در مورد جمشید نیز یاد شد، فرمانروایان نخستین ایرانی و فرمانروایان هندوایرانی، روحانی بوده‌اند، یعنی وظایف شاهی و دینی را مشترکاً به عهده داشته‌اند. بعید نیست که افراد خاندان سام، که در شرق سرزمین‌های ایرانی می‌زیسته‌اند، نیز به نام هیربد معروف بوده‌اند، ولی ضمناً، شاهان محلی منطقه نیز بشمار می‌آمده‌اند. دلایل ما براین که خاندان سام علاوه بر شاه بودن، روحانی نیز بوده‌اند، چنین است:

الف ـ پدر کرشاسپ، ثریته، سومین کس است که گیاه هوم را فشرده است (یسنه،های نهم) و به پاداش آن این نیک‌بختی به او رسیده است که دارای دو پسر شده است: یکی اورواخشیه [6] و دیگری کرشاسپ. افشرنده هوم باید روحانی باشد.

ب ـ اوروآخشیه خود داور و قانونگذار است و این کار خود از وظائف موبدان بوده است.

پ ـ وجود لقب هیربد برای کرشاسپ و این که مهر و ماه پشتیبان او بوده‌اند.

---

۱. پهلوی، gandarw ، اوستا: - gandarəwa

۲. پهلوی، hīdasp ، اوستا: -hitāspa

۳. اوستا: -vaēkərəta

۴. اوستا: -xnaθaiti

۵. مطلب درون هلال از متن پهلوی است.

۶. اوستا: -urvāxšaya

۳ـ در متن اوستائی (یشت نوزدهم، بند ۴۰) سخن از این می‌رود که کرشاسپ بر پشت این اژدها دیگی نهاده بود و خوراک می‌پخت. اژدها از گرما تافته شد و از زیر دیگ بجست و آب جوشان فرو ریخت و کرشاسپ دلیر را هراس فراگرفت و خود را به کناری کشید.

۴ـ [آخرورگ]☆ پهلوی: āxrūrag، اوستا: -āxrūra.

۵ـ متن: dāyag، به معنای دایه و پرستار. اما در گویشها و زبانهای ایرانی از جمله همدانی و کردی، واژه‌هائی از همین مایه، معنای مادر دارد.

۶ـ در کتاب صد در بندهش که به فارسی است، پس از داستان باد، داستانی آمده است که از متن پهلوی افتاده است و در این جا نقل می‌شود:

روان کرشاسپ گفت: «ای دادار اورمزد! مرا بیامرز، روان من را در بهشت جایگاه کن، بدان پاداش که چون کَمگ kamag مرغ پدید آمد، پَر بر سر همهٔ جهانیان بازداشت و جهان تاریک کرد و هر باران که می‌بارید همه بر پشت او می‌بارید و به دم همه باز به دریا می‌ریخت و نمی‌گذاشت که قطره‌ای در جهان باریدی. همهٔ جهان از قحط و نیاز خراب شد، مردم می‌مردند و چشمه‌ها و رودها و چاهها خشک شد و مردم و چهارپای [را] مانند آن که مرغ گندم چیند، او می‌خورد و هیچ‌کس تدبیر آن نمی‌توانست کردن. من تیر و کمان برگرفتم و هفت شبان روز، مانند آن که باران بارد، تیر می‌انداختم و به هر دو بال او می‌زدم، تا بالهای او چنان سست شد که به زیر افتاد. بسیار خلایق در زیر گرفت و هلاک کرد. به گرز، من منقار وی خرد کردم و اگر من آن نکردمی، عالم را خراب کردی و هیچ‌کس بنماندی، و این زور و قوت تو، دادار اورمزد، مرا داده بودی و الا مرا این توانائی نبود.»

۷ـ پرهیز کردن به معنای حفظ کردن است.

۸ـ پهلوی: bār، به معنای ثروت عمومی و بیت‌المال.

۹ـ در بندهش (ص ۱۹۸، س ۱۱) آمده است: دشت پیشانسه به کابلستان است که چنین گوید که آشکارترین ارتفاع است به کابلستان. آنجا که دشت پیشانسه است، از آنجا بلندتر بالائی [ترجمهٔ بندهش: کوه چالی]☆ نیست.

«امروز این دشت موسوم است به پیشین. دشت بسیار پهنی است، بیشتر از پنجاه کیلومتر پهنای آن و هشتاد کیلومتر درازای آن است. دارای چراگاهان بسیار مرغوب می‌باشد. مردمان آنجا بـه پـرورش گوسپند می‌پردازند، گله و رمهٔ فراوان دارند. قسمتی از رود لورا که از طرف جنوب غربی آن می‌گذرد به اسم این دشت نامیده شده، در بلوچستان به دریاچهٔ (باتلاق) آب ایستاده می‌ریزد» (*یشتها*، ج اول، ص ۲۰۰).

۱۰ـ darmag معنای آن برای این نگارنده نامشخص است. [ترجمهٔ بندهش: میان کوه‌چالی افتاده و او را برف بر زِبَر نشسته است (gar-maγ)، نک. به همان کتاب، ص ۱۹۳، ی ۱۷)].☆

۱۱ـ نک. بخش نوزدهم.

زندگی زردشت

[دین پیش از زرتشت بر زمین آشکار شد و نام زرتشت حتی بر زبان جانوری رانده شد، برای پاس داشتن از عدالت و پیمان. فرّه او از بارگاه هرمزد به آتش آمد و به مادر زرتشت پیوست. فروهر زرتشت به گیاه هوم و پس به پدر و مادرش رسید. دیوان شتافتند تا او را پیش از زادن بمیرانند. فرشتهٔ هرمزد مادر را یاری داد و آتش فروزان کودک را پاسداری کرد. هنگام زادن دیوان تازان و کوبان درآمدند. بهمن امشاسپند پیشی گرفت و به اندیشهٔ زرتشت اندر آمیخت و از رامش اندیشهٔ نیک نوزاد به خنده درآمد. از این نشانه پنج برادر جادو به هراس افتادند و به کشتن زرتشت برخاستند: به وَرجاوندی و اعجاز دادار، دست جادو بخشکید؛ رمهٔ گاوان و اسبان وحشی طفلِ خُرد را نگاهداری کردند و آتش او را نسوخت. در آشیانهٔ گرگ، میش کودک را شیرداد.

از آن پس که گذشت، زرتشت با جادوان به مبارزه درآمد و پدر را از ایشان برحذر داشت. در پانزده سالگی، از دارائی پدر، کمربندی دینی را برای خود برگزید. به واسطهٔ سرشت جوانمردانه ناتوانان را یاری می‌داد و حتی بر جانوران رحمت می‌آورد و رفتار و کرداری بخردانه و آگاه داشت.

آیندهٔ پیامبری خود را به خواب دید. به راهبری بهمن امشاسپند، در ساحل رود دائیتی، در ایرانویج، به همپرسی هرمزد و امشاسپندان رسید و زرتشت پرسید و هرمزد او را پاسخ گفت. خرد همه‌آگاه را سه بار به زرتشت فراز بردند و سه آئین پَساخت را بِدو نمودند. در پنج ماه زمستان، در یک سال، زرتشت را هفت باریابی بود؛ هربار با یکی از هفت گروه آفریدگان و مینوی ایشان. ده سال بگذشت تا مَدیوماهِ آراستایان به دین گروید. در دشمنیِ سختِ کویان و کَرپان، گشتاسب دین پذیرفت.

درگذشت زرتشت در هفتادوهفت‌سالگی و اندرز او این است: به بیداد با مردم نکوشید و در برابر بیداد، داد پیش آورید]. ☆

بخش هفدهم *

زندگی زردشت[1]

... [دین] نخست بر زمین، بر سپندارمذ، آشکار شد، سپس بر هرمزد. همان گونه که فرزندپذیری مادران را است و [سپس] سپردن [آن است] به پدران.

پیدائی دین بر سپندارمذ بدان گاه بود که افراسیاب آب را از ایرانشهر بازداشت و برای باز آوردن آب، [سپندارمذ] دوشیزه‌وار به خانهٔ منوچهر، شاه ایرانشهر، که پاسخگوی بیگانگان بود، پیدا آمد. او روشن جامه‌ای پوشیده بود که به همه سوی به درازای یک «هاسر» که هست همانند فرسنگی دو، فروغ همی افکند. او زرین کُستی[2] را، که خود دین مزدیسنان بود، بر میان بسته بود؛ زیرا دین بندی است که سی‌وسه بند بر سی‌وسه گناه بِدو پیوسته است که همهٔ گناهان از آن [سی‌وسه گناه] پخش شود. دوشیزگان که سپندارمذ را بسته کستی دیدند، زیبا به نظر آمدن را، پس از آن به بستن کستی مشتاق شدند.

این بود مادری بر دین که به سپندارمذ آفریده شد، به پانصد و بیست و هشت سال پیش از به همپرسگی آمدن زردشت. تفصیل آن اندر نامهٔ دین و نوشتهٔ پیشینیان [هست].

نام زردشت سیصد سال پیش از همپرسگی او [با هرمزد] بر زمین خوانده شد: آن گونه پیدا است که اندر آن هنگام که تورانیان را با ایرانیان بر [سر] بوم

---

* گزیده‌های زاداسپرم، از ص ۴۴ تا ۵۱.

"ونابگ" که از آنِ هیربدان ۳ بود، پیکار بود، هرمزد برای ناپیکاری، گاوی بزرگ آفرید که مرز ایران در برابر توران بر پشت، بالای دنب ۴، پیدا بود. [گاو] به بیشه‌ای نگهداشته شده بود. همی چون پیکاری بود، بدان گاو سامان شناخته [همی] شد؛ تا این که کاوس را به پُرکامگی، بهری از زمین توران از آنِ ایران کردن کام آمد و دید که تا آن گاو هست [چنان] کردن دشوارتر است. از آن جای که وی را نیرومندی بود، آن گاه نخواست که بِدان گاو مرز آشکار باشد.

هفت برادر بودند و آن هفتمین سریت srīt بود که «هفتمین» خوانده شد. به تن بزرگ، به زور گران و به کاوس به بس دَر یاور بود و از شاهزادگان بود. کاوس [او را] به پیش خواست و فرمود که «شو، آن گاو را بکش اندر بیشه!».

سریت رفت. چون خواست [گاو را] کشتن، گاو به سخن مردمان بِدو پرخاش کرد که «مرا مَکُش؛ زیرا اگر مرا بکشی، آن که او را فروهر اندر هوم دور دارندهٔ مرگ است، بر زمین پیدا شود، او که نامش زردشت، پسر سپیتمه، است و بدی را که کردی اندر جهان بگوید و تو را بر روان دشواری آن‌گونه بوَد که در دین پیدا است که آن بدکردار را چه رسد هنگامی که او (= زردشت) بدکاری [وی را باز] گوید: چنین [آمده] است که برابر آن مرگ باشد و او که [گاو را؟] بمیراند، او را از مرگ نیز بدتر [رسد].»

سریت چون آن سخن شنود، بازگشت، باز به کاوس شد و او را از چگونگی آگاهانید. این را نیز گفت که «گاو به شگفتی گفت که "هر که اندر زمین به جنگ ۵ دلبسته‌تر است، اکنون کشتن گاو را همی فرماید"».

کاوس را که کام به جنگاوری بود، گفت که «نه پیدا است که آن که فروهرش اندر هوم دور دارندهٔ مرگ است (= زردشت)، خود هست یا نه، و اگر هست زاید، پیدا شود یا نه» و به سختی فرمود که «شو و او را بکش».

سریت گفت که «به کشتن توانا نیستم، زیرا مرا از گِلهٔ او در دل بخشایش است».

کاوس گفت که «به بَهان بیشه شو که بس سرکردگان پریان بِدو ماندگار اند و تو را از دل بخشایش بِبَرند».

سریت برشد به بیشه. دید بسیار پریان که دهانشان گشاده داشتند. ایشان بر خروشیدند که «کُش، مبخشای!» و او را بخشایش از دل بشد. به بیشه باز شد و به

مشت پشت گاو را به سه جای بشکست. گاو شگفت ناله و بانگ برداشت. سریت را پس از کشتن گاو، از آن ناله که شنود، آن‌گاه گران ناآسودگی بود. باز شد به کاوس و [او را] آن گونه که بود آگاهانید و از او خواست که بفرماید [وی را] کشتن، زیرا او را زندگی بایسته نبود.

کاوس گفت که «من تو را بنکشم، زیرا از تو ناگزیرم ۶».

سریت گفت که «اگر تو مرا بنکشی، آن‌گاه من تو را بکشم». کاوس گفت که «تو مرا بمکش، زیرا شاه جهانم». سریت همی ناخرسندی کرد. تا او را کاوس فرمود که «به بهمان بیشه شو که پریی سگ‌پیکر در او است و تو را بکشد».

سریت بدان بیشه شد و آن پری سگ‌پیکر را دید پس آن پری را کشت. [پری] دو تا شد و او [ایشان را] همی‌کشت تا به هزار رسیدند و ایشان سریت را در جای بکشتند و دریدند.

دربارهٔ پیدا بودن فرّهٔ زردشت پیش از زایش *

آن‌گونه پیدا است که چهل‌وپنج سال پیش از [آن] که زردشت به همپرسگی آمد، فرّهٔ زردشت [به هنگامی که] مادرش ــ که او را دوغدویه خوانند ــ زاده شد، به شکل آتش از آن روشنی بیکران فرود آمد و بدان آتش آمیخت که او را [اندر] پیش بود. از [آن] آتش اندر مادر زردشت آمیخت. سه شب به همهٔ گذرها و سوی‌های خانه به شکل آتش پیدا بود. رهگذران بزرگ روشنی همی‌دیدند. نیز چون پانزده ساله شد (= مادر زردشت)، از آن فرّه که اندر وی [بود، چون] به راه می‌رفت، فروغ از او باز می‌تافت.

دربارهٔ پدید آمدن ستوده فروهر زردشت **

[سخن این] که: فروهر او اندر هوم بود. او (= آن فروهر) به شیر گاو داده شد؛ به فراز خوردن پدر و مادر، دیگر باز به پیدایی آمد، که تفصیل آن اندرنامهٔ «اَبَر نموداریِ یَزِشن ۷»، پیدا آورده شد.

---

* بخش پنجم گزیده‌های زاداسپرم، از ص ۵۱ تا ۵۲.
** بخش ششم گزیده‌های زاداسپرم، ص ۵۲.

دربارهٔ شگفت‌کوشی اهریمن به ازمیان‌بردنِ زردشت*

چون او را نزدیک بود زادن، اهریمن تب‌دیو، درد دیو و باد دیو، هر یک را با یکصدوپنجاه دیو به کشتن زردشت فرستاد و به مینوئی (= به شکلی نامرئی) فراز به مادر [زردشت] شدند. از تب و درد و باد به رنج آمد.

از آن جای به یک فرسنگ، جادوگری بود ستَرگ (starag) نام که پزشک‌ترین جادوگر بود. [مادر زردشت] به امید بهتر کردنش، از جای برخاست و به رفتن ایستاد.

فرشتهٔ هرمزد بانگ برد که «مشو به جادوگران! چه تو را درمان‌بخش نیستند؛ بل، باز به خانه شو و دست بشوی و [باده را] به روغن گاو اندرمال، بر آتش بر، به هیزم و بوی بتاب (= گرم کن) و برای فرزند خویش، که تو را است در شکم، بخور[۸]».

او همان گونه کرد و درست شد.

او (= اهریمن) دیگر بار همهٔ همکاران و زوران را بر فرستاد و ایشان چاره‌ای نیافتند، بازگشتند و گفتند که «به سبب بودن آتش از همه سوی، چاره نیافتیم»، زیرا هر که را آتش یار بود، آن‌گاه با او همالی نبوَد.

اندر همان شبی که [زردشت] زاده شد، اهریمن سپاهبدان گزید و سپاه آراست. هست که با هزار دیو، هست که با دوهزار دیو، تازان و کوبان به پذیرهٔ ایزدان کوشید. فرّه، به شکل آتش، خود بِدان زایش بمایه پیدا بود. از آن روی که از فروغ و روشنی او [تا] دور جای پُرفروغ گشته بود، آن‌گاه ایشان چاره‌ای نیافتند.

سرانجام، اهریمن اکومن را برفرستاد و گفت که «توئی مینوتر (= معنوی‌تر)؛ زیرا که اندرونی‌ترین هستی. به فریب بر اندیشهٔ زردشت شو و اندیشهٔ او را به ما که دیویم بگردان.»

هرمزد بهمن را به پذیره بر فرستاد. اکومن فراز پیش بود، فراز به در آمده بود و اندر خواست شدن. بهمن به چاره گری باز آمد و به اکومن گفت که «اندر شو».

اکومن اندیشید که «مرا نه چیزی ورزیدن [باید] که مرا بهمن گفت»، بازگشت. بهمن اندرشد، به اندیشهٔ زردشت آمیخت. زردشت بخندید؛ زیرا بهمن مینوی رامش‌بخش است.

---

* بخش هشتم گزیده‌های زاداسپرم، از ص ۵۴ تا ۵۸.

او را هفت جادوگر پیش نشسته بودند. از پرتوِ اندر خانه، خندیدنش به هنگام زایش به روشنی دیده شد که مغایر آنِ دیگر مردم است که به زایش بگریند. [جادوگران] بترسیدند.

او (= زردشت) به همان زمانِ زایش، دستوریِ بر دین را از هرمزد پذیرفت. چنین گفته شود به [نامهٔ] دین که به هنگامِ زایش، [زردشت] گفت که «همان گونه که کام خداوند است، تو (= هرمزد) که "زوت" هستی، که پیشوای آفریدگانی، به من فرازگوی: باید دستور باشی.»

چون زردشت به سبب جسمیت، به گیتی آوازی [سخن] گفت، هرمزد، به سبب غیرمادی بودن، آن‌گاه به [مینوئی] پاسخ گفت که «ایدون به رَدی (= سَروَری بر دین)، ایدون به نیکوئی و به هرگونه پرهیزگاری و به آگاهیِ پرهیزگارانه فراز گویم که مرا دستوری».

دیگر روز پورشسپ رفت و از جادوگران، که اندر [آن] جای به مشورت داشته همی شدند، پرسید که «چیست که کودکان به زایش بگریند و چیست آن که بخندند؟» ایشان پاسخ آوردند که «به گریه در آیند [زیرا] مرگ‌اومندی به فرجام را بینند، به خنده درآیند [زیرا] پرهیزگاری خویش را بینند.»

دربارهٔ برادرانی که زردشت را دشمن [بودند]*

«کرپان»[9] و «اوسیخشان»[10]، برادر و پسر، [از خاندان] «فره کاستاران» [بودند]. فره کاستاران، که [همان] «کوخرید»[11] [اند]، از خشم و منوشک که منوچهر را خواهر بود، زاده شدند.

بدان گاه که زردشت زاده شد، پنج برادر بودند که ایشان را نام «برادروش» brādrōš، «برادرویشن» brādrōyišn، «تور برادروشن» tūr ī brādrōšn، «ازان» (؟) azān و «ودست» (؟) wadast بود. پنج برادریِ ایشان، که آن که میانه بود «توربرادروشن» [بود] که زردشت را مخالف‌تر [بود] – همانند پنج برادری فرزندان پورشسپ است که آن که میانه [بود] زردشت بود.

آن چهار برادر زردشت، دو تا که پیش از زردشت [بودند]، ایشان را نام

---

* بخش نهم گزیده‌های زاداسپرم، از ص ۵۹ تا ۶۰.

«رتوشتر» ratuštar و «رنگوشتر» ranguštar [بود] و دو تا که پس [از زردشت بودند] «ودریگا» wadrīgā و «ویندتش»(؟) windatš [بود].

میانه بودن زردشت بدان تعبیر [بود] که او میانجی پیشینیان و آیندگان است. بدان زمانه آن گونه آفریده شد که او را سه‌هزاره از پیش آمد و سه [هزاره از] پس؛ تا هر آن چه، به هر آئین، بر پیشینیان [روی داده] بود بیاموزد و آن چه را که به هر آئین و کنش روی دهد نیز به آفریدگان بفرماید.

آن گونه گفته شده است به گاهان که «آن هر دو را از تو بپرسم ای هرمزد! از آمدن تاکنون و چه رسد از اکنون فراز».

دربارهٔ آزمایشی که از اعجاز و پیامبری و ایزدی بر او شد و نشانی که بِدو دیده شد *

آن گونه پیدا است که دیگر روز که [زردشت] زاده شد، پورشسپ از آن پنج برادر، که از تخمهٔ کرپان [بودند]، یکی را [فرا] خواند و گفت که «نشان و نماد فرزند مرا بنگر».

او رفت و پیش زردشت بنشست و سر زردشت را سخت پیچید که تا کشته شود و جادوگران از ترس و بیم او بی‌بیم شوند.

هرمزد [وی را] پاسبانی کرد؛ چون بدان ده شب، سپندارمذ و اردویسور و اردای‌فرورد ماده[12] را برای سکونت فرود به زمین فرستاد، آن‌گاه، او (= زردشت) را [هیچ] بدی نیامد و دست آن کرپ فراز خشکید. آن جادوگر از پورشسپ، بدان بدی که او را از کنش خود جَست، جان زردشت را خواست. در زمان، پورشسپ زردشت را گرفت و به کرپ داد که «چونان که تو را کام خویش است بِدو کن». او [زردشت] را بستند و به پای گاوان، که به راه، به سوی آب همی‌شدند، بیفکند. پیشوای گاوانِ آن رمه به نزدیک [او] بایستاد و یکصدوپنجاه گاو را که از پس او [همی] رفتند از او بازداشت، و پورشسپ گرفتش و باز به خانه برد. او (= کرپ)، دیگر روز، [وی را] به پای اسبان افکند. پیشوای اسبان به نزدیک

---

* بخش دهم گزیده‌های *زادسپرم*، از ص ۶۱ تا ۶۶. [قرائت و ترجمهٔ استاد چنین بوده است. احتمال می‌رود که شاید بعداً «ایزدی» را صفت برای دو اسم پیشین به شمار آورده باشد.] ☆

زردشت بایستاد و یکصدوپنجاه اسب را که از پس او همی‌رفتند، آن‌گاه، از او بازداشت؛ پورشسپ گرفتنش، باز به خانه برد.

او، سدیگر روز، هیزم بر هم چید و زردشت را فراز نهاد و آتش را برافروخت. هیچ از او نسوخت و او را آن نشانِ پساختِ (= آزمایش دینی) بر آتش بود.

او، چهارم روز، [وی را] به آشیان گرگ افکند، گرگ به آشیان نبود. چون باز به سوراخ خواست شدن، هنگامی که بیست‌وچهار پای* آمد، به همان آئین ایستاد و در جای خشک شد. اندر شب، بهمن و سروشِ پرهیزگار میش‌کریشهٔ [۱۳] شیر پستانی را به سوراخ بردند و او تا روز نرم‌نرم شیر به زردشت همی‌داد.

اندر بامداد، مادرِ زردشت، بدان امید که استخوان او را از سوراخ شاید آوردن، به آن جای شد. کریشه بیرون آمد، فراز دوید. مادر اندیشید که گرگ است و گفت که «[او] را بجویدی، به سیری از او است که همی‌روی» و فراز شد. چون زردشت را درست دید، آن‌گاه [وی را] برگرفت و گفت که «بِنَدَهم [تو را] به نابودی به کس، نه [حتی] اگر، ایدر، [مردم] هر دو ده، "راغ" و "نوذر"، به هم رسند»؛ چون این دو ده، اندر آذربایگان [۱۴]، اندر مغان [۱۵] اند که از چیچست (= دریای اورمیه) به شصت فرسنگ است. زردشت از "راغ" و گشتاسب از "نوذر" بود. این دو ده، راغ به نام [راغ] پسر «دوروسرو» durōsraw پسر منوچهر است که زردشت از تخمهٔ او بود، و نوذر به نام نوذر پسر منوچهر است که گشتاسب از تخمهٔ او بود.

این بود نشان او به زایش.

روزی یکی از آن پنج برادر که از کرپان [بودند]، زردشت را دید. دیر زمان به بالا و فرود، به همه سوئی به گرد [خود] بنگریست.

پورشسپ پرسید که «چیست آن که تو به بالا نگریستی، چیست آن که تو فرود [نگریستی]، چیست آن که تو به همه سوی بنگریستی؟»

او ایدون پاسخ آورد که «آن که من فراز نگریستم بدان روی [بود] که دیدم روان این [کودک] فراز به آسمان شود، از سخن این [کودک] روان مردمان فراز به بهشت شود. آن که به فرود نگریستم [بدان روی بود که] آن گاه، دیدم از کردار این [کودک]، دیو و دروج، جادوگر و پری زیر زمین نهان شوند و به ستوه باز به دوزخ افتند. آن که

* [ح: گام]. ☆

به همه سوئی بنگریستم، [بدان روی بود که] آن گاه، دیدم که سخن این [کودک] بر همهٔ زمین [دست] یابد و قانون هفت کشور شود؛ [و این] کس قبائی پوشیده [خواهد] داشت از هفت پوست و بِدو فرّهٔ هفت امشاسپند بود.»

تور برادروش فراز شد. چون به سوی راست شد، زردشت به چپ تاخت. چون به سوی چپ شد، زردشت به راست تاخت و از تور برادروش پنهان شد و [وی] بدو دست نیافت.

دربارهٔ مخالفت او با زایش آورندگان (= والدین)*

این نیز پیدا است که دیوان به انجمن جادوگران و مشاوران بانگ بردند که «هان! فرزند پورشسپ بی‌شعور، خل و از درون تباه است؛ [به] کس، از مردان و زنان، نیندیشد و آموزش نپذیرد.»

آگاهی به پورشسپ آمد و پورشسپ به زردشت گفت که «اندیشیدم که مرا پسری زاده شد که آسرون، ارتشتار و واستریوش [16] بود. اکنون خل و از درون تباهی. برو به کرپان تا تو را درمان کنند.»

زردشت پاسخ داد که «[چنین] بیندیش که آن پسر تو آسرون، ارتشتار و واستریوش است.»

به فرمان پورشسپ دو اسپ اندر گردونه بست و با پورشسپ شد. چون به آن جای آمدند، پورشسپ داستان را چنان که بود پیش یک کرپ از آن پنج برادر گفت. آن جادوگر جامی بستد و بدو شاشید و گفت که «این را پسر تو بخورد تا درست شود»؛ و او [آن کار] بدین داستان کرد که تا وی به هم‌طبعِ ایشان گردد.

زردشت به پورشسپ گفت [که «جام را] به او که تو را حامی و دستور است بازده!» و خاست و باز به جای (= محل اقامت) شد.

زردشت اندر راه [به] آن دو اسب به سبب تشنگی، آب داد و اندیشید که «بی‌سود بود رفتنم به دَرِ کرپان، جز این یک که به آب دادن اسبان، روان را فزونی بخشیدم.»

---

* بخش یازدهم گزیده *زادسپرم*، از ص ۶۶ تا ۶۸.

دربارهٔ مجادله وی با بدتران*

این نیز پیدا است که روزی دوروسروکرپ، که از همان پنج برادر [بود]، به خانهٔ پورشسپ آمد. پورشسپ یک جام شیر اسب را پیش [وی] نهاد و گفت که «فراز یَز[۱۷]».

زردشت با پورشسپ مخالفت کرد که «من یَزَم».

پورشسپ گفت که «او این را باید یشتن».

ایشان تا سه بار با یکدیگر در افتادند. [سرانجام] زردشت بر ایستاد و آن پای راست خویش را بر جام کوفت [و آن را] بریخت و گفت که «پرهیزگاری را یَزَم، درویشانِ مرد و زن پرهیزگار را یزم. ای پورشسپ! سهم او را ده که وی را بِدان شایستگی است».

دوروسرو به زردشت گفت که «از آن جای که من نخستین کس‌ام [که] تو از بهره و روزی افکنده‌ای، آن هر دو چشم تو را من بِبَرَم (= از بینایی بیفکنم) و تو را بمیرانم».

زردشت به مجادله برخاست که «تو را من به کمال‌اندیشی، با هر دو چشم برنگرم و تو را بمیرانم.»

ایشان، به یکدیگر، به توزنگری[۱۸]، دیر زمان همی نگریستند و سرشت ایزدی زردشت بر [سرشت] جادوئی او چیره شد.

دوروسرو فراز آشفت و اسب خواست و گفت که «این را ایستادن نتوان». بر اسب نشست؛ چون اندکی رفته بود، از دردِ گران، از اسب افتاد و مرد، و او را فرزند و فرزندانِ فرزند به همان جای بمردند.

دربارهٔ پرهیزگارانه بودن آرزوهایش**

ایدون پیدا است که چون پانزده ساله شد، پسران پورشسپ از پدر سهم خواستند و پورشسپ بدیشان سهم بخشید.

اندر جامه‌ها کُستیی بود دُوکَرد (= دو تکه) که پهنایش چهار انگشت [بود] و سه

---

* بخش دوازدهم گزیده‌های *زادسپرم*، از ص ۶۸ تا ۷۰.

** بخش سیزدهم گزیده‌های *زادسپرم*، از ص ۷۰ تا ۷۱.

با رپیرامون [کمر] کستی رافرازآوردن ممکن [بود]. زردشت آن را برگزید و فراز بست.

این از راهنمائی‌های بهمن بود که او را به [هنگام] زایش به اندیشه بیامد و اندیشهٔ او را از هر چه نامناسب بود فرو بست و بدانچه مناسب بود تفته بکرد.

دربارهٔ نیک سرشتی [او اندر] اَرگِستان اُودای[19]*

این نیز پیدا است که رودی بود و [آن را] "برهنه زن" یا "هَن" همی خواندند. [این] بدان روی بود که به سبب ستبری و تیزی رود، زن مگر که برهنه ببود، بدو گذر نتوانست کرد، و مردم پیر ـ که در [نامهٔ] دین آن که هفتاد ساله است «هن» (= پیر) خوانده شود ـ به سبب ناتوانی، به زور خویش بدو گذر نتوانست.

زردشت به‌ساحل رود بیامد. از زن و مردمِ پیر هفت‌تن آمده بودندواو، به‌آئین پلی، ایشان‌را بگذراند. [این] بودنشان پل‌بودن‌کارسازان‌که گذرانندهٔ [مردم] اند به بهشت.

دربارهٔ سرشت جوانمردانهٔ او**

پیدا است که علوفه‌ای که برای ستوران پورشسپ انباشته شده بود، اندر تنگسالی برای ستوران پورشسپ [بود]؛ اما [زردشت] برای بخشش برستوران دیگر، که به تنگسالی از گرسنگی یکی دنب دیگری را همی‌خورد، آن‌گاه، باگشاده دستی [علوفه را] بِدیشان داد.

دربارهٔ رهاکردنش آرزوی مادی را و گرفتنش راه پرهیزگاری را***

این نیز پید است که چون بیست ساله شد، به ناکامی [از] پدر و مادر دور شد، از خانه بشد و بپرسید که «کیست با کامی پرهیزگارانه‌تر و درویشان را پرورنده‌تر؟»

گفتند که «آن کهترین پسر تور "اوروَدُدَه" urwadōdah است که هر روز جامی آهنین که اسب بالا است، پر از نان و شیر و دیگر خورش به درویشان دهد».

زردشت بدان جای شد و برای یاوری با درویشان و پروردن [ایشان]، به اندازهٔ دو مرد بزرگ خورش فراز به درویشان برد، کار کرد.

---

* بخش چهاردهم گزیده‌های *زاداسپرم*، از ص ۷۱ تا ۷۲.

** بخش پانزدهم گزیده‌های *زاداسپرم*، از ص ۷۲ تا ۷۳.

*** بخش شانزدهم گزیده‌های *زاداسپرم*، از ص ۷۳ تا ۷۴.

دربارهٔ بخشایش وی، نه تنها بر مردم، بلکه بر دیگر آفریدگان نیز*

این نیز پیدااست که سگی دید که هفت بچه زاده بود و سه روز بود تا هیچ خورش نیافته [بود]. هر چه همی دید، آن‌گاه دهان بدو فراز [همی] برد و سست گونه بود.

زردشت چاره کرد و به شتاب نان بدو برد. چون برد، [سگ] بمرده بود.

دربارهٔ زن خوب گزیدن به آرزوی خویش و کام پدران؛ و پیش از مناسب یافتنِ زن، تخمهٔ خویش نیامیختن**

این نیز پیدا است که چون پدر او را زن خواست، زردشت به زن خطاب کرد که «مرا روی بنمای»، تا وی را چهره، شکل و رفتار ببیند؛ و این نیز که چهره‌اش بآرزو است یا نه، شناخته شود.

زن روی از او برگاشت و زردشت گفت که «او که دیدار از من باز گیرد، احترام مرا نورزد».

دربارهٔ پذیرفتنش آموزش از بدتران و بزه‌ها[ی ایشان] را به خواهش شنیدن، و آن یک چند را که سودمندی پیدا است پذیرفتن***

این نیز پیدا است که به گروهی آمد که اندر آن جای به بیش‌دانشی آشناتر بودند. از ایشان پرسید که «چیست به روان یاری‌رساننده‌تر؟»

ایشان گفتندکه «درویشان پروردن، علوفه‌به گوسفندان‌دادن، هیزم‌بر آتش‌بردن و هوم به آب ریختن و بس‌دیوان به سخن ستودن، به سخنی که در دین گفته شده است».

آن‌گاه زردشت درویشان را پرورد، گوسفندان را علوفه داد و هیزم را بـه آتش برد و هوم هاونگ‌شده را به آب [آمیخت، لیک] هرگز، به هیچ روی، زردشت دیوان را به سخن نستود.

---

* بخش هفدهم گزیده‌های *زاداسپرم*، ص ۷۴.
** بخش هیجدهم گزیده‌های *زاداسپرم*، از ص ۷۵.
*** بخش نوزدهم گزیده‌های *زاداسپرم*، از ص ۷۶ تا ۷۷.

دربارهٔ آمدنش به سی سالگی *

آن گونه پیدا است که [زردشت با] بسر رسیدن سی سال از زادنش فراز، [که اندر] ماه اسفندارمذ و روز انیران [بود]، بدان زمان ** که چهل روز از نوروز گذشته، پنج روز، جشنِ «بهار بود» خوانده همی شود، به جائی رفته بود به ناموَری پیدا، که مردمان از بسیاری سوی به آن جشنزار همی شدند.

زردشت، چون برای رفتن به جشنزار، به رفتن ایستاد، اندر راه به دشتی تنها بخفت. اندر خواب دید که مردم گیتی به بس آرایش به شمال گشتند، تا همهٔ مردم بر زمین به شمال پیدا ببودند و پیشاپیش ایشان "مدیوماه" madyōmāh پسر «آراستای» ārāstāy بود. هر آینه، آراستای برادر پورشسپ بود. مقدم بر همهٔ مردم مدیوماه [و مردم از پس وی] به پیش زردشت شدند. [از این] نمودار بود که نخست مدیو ماه، پس همهٔ جهانیان [به او] بگروند.

دربارهٔ آمدنش به همپرسگی (= ملاقات) ***

[با] بسر رسیدن آن چهل و پنج روز جشنزار، ماه اردیبهشت روز «دی به مهر»، بامداد، زردشت برای هوم هاونگ کردن فراز به ساحل رود دائیتی شد. هر آینه، به سبب همپرسگی زردشت بر [کنار] آن، سرَوَر رودها است.

آب به چهارخانه [۲۰] بود. زردشت بدو بگذشت. نخست [آب] تا ساق پای وی بود، دیگر تا به زانو، سدیگر تا به کشالهٔ دو ران و چهارم تا به گردن. این نمودار بود که دین او به چهار بار به حد کمال رسد، که او را پیدایی به زردشت، اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس است [۲۱].

چون از آب برآمد و جامه پوشید، آن‌گاه بهمن امشاسپند را دید به آئین مردی نیکوروی و روشن و درخشان که گیسویش گزیمه (= فرق سر) داشت. هر آینه، گزیمه نشان دوئی است. جامه‌ای که ابریشمین بود پوشیده داشت که آن را هیچ برش و درزی نبود، چه خود روشنی بود. او را بالا نُه برابر زردشت بود.

---

* بخش بیستم گزیده‌های زاداسپرم، از ص ۷۷ تا ۷۸.

** [متن: kustag، ناحیه]. ☆

*** بخش بیست و یکم گزیده‌های زاداسپرم، از ص ۷۸ تا ۸۱.

پرسید از زردشت که «کیستی و از چه کسانی و تو را چه بیش آرزو است و تو را به چیست کوشش؟»

پاسخ آورد که «زردشتم، پسر اسپیتمه*. اندر جهان به پرهیزگاری آرزومندترم. مرا آرزو است که از آنچه کام ایزدان است آگاه شوم و چندان پرهیزگاری ورزم تا مرا رهنمون باشند به زندگی پاک».

بهمن به زردشت فرمود که «فراز رو به انجمن مینوان».

آن چند را که بهمن به نه گام برفت، زردشت به نود گام [پیمود] و چون نود گام رفته بود، انجمن هفت امشاسپند را دید. چون به بیست و چهار پائیِ امشاسپندان آمد، از روشنیِ بزرگِ امشاسپندان، آن گاه، سایهٔ خویش را بر زمین ندید. جای انجمن اندر ایرانویج بود، به سوی مشرق، بر ساحل رود دائیتی. زردشت نماز برد و گفت که «نماز بر هرمزد، نماز بر امشاسپندان» و فراز شد، به گاه پرسندگان بنشست.

دربارهٔ پرسش کردن زردشت**

[زردشت] پرسید از هرمزد که «کدام است اندر جهانِ مادی نخستین شُکوه، کدام دیگر، کدام سدیگر؟»

هرمزد پاسخ آورد که «نخستین شکوه اندیشهٔ نیک است، دیگر گفتار نیک، سدیگر کردار نیک».

پرسید زردشت که «کدام است به، کدام بهتر و کدام از همگان برتر؟»

هرمزد پاسخ آورد که «نام امشاسپندان به، دیدار ایشان بهتر و ایشان را فرمانبرداری از همه برتر».

پس نشان داده شد دوگانگیِ اصل‌ها و جدائیِ [ایشان] به هر آئین؛ و گفت: «از این دو مینو، آن‌گاه او که دروند [بود]، به بدتر ورزیدن دل بست که اهریمن است، او که بدتر وَرزی کام [او] بود. پرهیزگاری را مینوی افزونی، هرمزد، دل بست [22].»

[بدین گونه] بمایه نشان داده شد جدائیِ روشنان از تاران به هر آئین و [هرمزد] گفت که «ما دو مینو (= هرمزد و اهریمن) را نه کام، نه سخن، نه کنش، نه دین و نه

---

* spitāma [استاد در زیر واژه خط کشیده، و در حاشیه نشانهٔ ضربدر زده است]. ☆

** بخش بیست و دوم گزیده‌های زاداسپرم، از ص ۸۱ تا ۸۵.

وجدان‌ها با هم است. آنان که روشنی را دل بندند، آن‌گاه ایشان را جای با روشنان است، آنان که تاریکی را، با تاران اند.»

او، اندر همان روز، سه بار خِرَدِ همه‌آگاه را [به سوی زردشت] فرا برد. اندر همان بار یافتنِ نخستین، آسمان را به بزرگ روشنی و درخشش نشان داد و به [این] نموداری، تاریکی را بازداشت، که دیدار او (= هرمزد) مقابلهٔ آن تاریکی است.

[هرمزد] بالای* خویش را [که] به اندازهٔ آسمان [بود]، نشان داد. او سر به برترین آسمان داشت و پای به آسمان فرودین و دست به هر دو سوی آسمان بیافت، و آسمان را به آئینِ پوششی [بر خود] پوشیده داشت و شش امشاسپند همبالای پیدا بودند، آن گونه که، از پیش، هر یک از آن دیگری به قیاسِ انگشتی پیدا بود.

امشاسپندان سه آئینِ پساخت[۲۳] در دین را نشان دادند: نخست چارهٔ آتشان[۲۴] و زردشت به اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک سه گام فراز رفت، نسوخت. دیگر فلز گداخته بر سینهٔ [زردشت] برریختند و بر آن افسرد. [زردشت با دست [آن را] بستد و به [سوی] امشاسپندان نگهداشت[۲۵].

هرمزد گفت که «پس از [گسترش] دین پاک، هنگامی که در دین اختلاف باشد، آن شاگردان تو بر پیشوا[یان دین چنین فلز] بر ریزند و ایشان به دست برگیرند و بِدان، همه جهان مادی بگروند».

سدیگر بریدن به کارد، پس پیدا شدن اندرون شکم و فراز تاختن خون [بود]. پس دست برمالید، درست شد.

[هرمزد گفت]: «بدین نشان داده شود که تو و همدینان تو دین پاک را با سلاحِ آگاهیِ استوار بپذیرند، آن گونه که به سوزش آتش و تازش فلز گرم و به برش تیغ از بهدین بنگردند.»

دربارهٔ باریابی هفت [گونه موجود] که [اندر] دین همانند هفت امشاسپند اند، که به هفت جای بود**

باریابی نخست را، به سبب هرمزدی بودن[۲۶]، زردشت هرمزد وار، بُردارِتَن (= در

---

* [متن: «چهره» یعنی «سیما؛ طبع و سرشت»]. ☆

** بخش بیست و سوم گزیده‌های *زاداسپرم*، از ص ۸۵ تا ۸۹.

حالی که با تن بود) به همپرسگی بر ساحل رود دائیتی آمد.

دیگر، به سبب بهمنی بودن، با زردشت از پنج گونه جانوران، که نماد جهانی بهمن اند، هفت تا به همپرسگی بر گَریوهٔ «اوسَند» آمدند. بدان روز، پیش از آمدن به همپرسگی، ایشان را زبان گشوده شد، [چون] مردم سخن گفتند.

از آب‌زی‌ها، از نوع ماهیان، اَرَز araz نام؛ از سوراخ‌زی‌ها قاقمِ سپید و سمورِ سپید؛ از پرندگان کرشفت karšift مرغ و نیز سیمرغ؛ از دیگر انواع، از فراخ‌رفتاران (= ددان)، خرگوش که ددان را راهنمای به آب است؛ از چرندگان خَربُز سپید. ایشان، به زبان مردم، دین را از هرمزد پذیرفتند و به سرکردگیِ پنج گونه [جانوران] گماشته شدند که تا همهٔ جانوران نیز به آواز خویش، چندان که ایشان را دانش، توان و نیرو است دین را بر شمارند. او (= هرمزد) به زردشت دربارهٔ از میان نابردن و آزار نارساندن و نیکو داشتن پنج گونه جانور، هر چند شگفت‌تر، اندرز فرمود.*

سدیگر باریابی را، به سبب آن اردیبهشتی بودن، مینوی آتشان با زردشت به آبِ تجن [27] به همپرسگی آمد. بدان باریابی، نیکو داشتنِ آتش بهرام و حفظ و سپاسداریِ همهٔ آتشها بِدو (= زردشت) نموده شد.

چهارم باریابی را، به سبب آن شهریوری بودن، مینوی فلزات با زردشت به همپرسگی آمد به روستای سرای که در مغان است. دربارهٔ نیکو داشتنِ فلزها و [از دست] ندادن زین و سلاح به او اندرز داد.

پنجم باریابی را، به سبب آن سپندارمذی بودن، مینوی اقلیم‌ها و منطقه‌ها و اُستان‌ها و روستاها و ده‌ها، چندان که شایسته بود، با زردشت به همپرسگی آمد، [به] جوئی که بر گریوهٔ دمندان [28] است، که سرچشمه‌ای است، از رخنهٔ کوه بیاید، به نشیب شود**. دربارهٔ حفظ و سپاسداری زمین این را نیز اندرز داد که «دِه دِه را گواهی باور» (= ناظری مورد اطمینان)، روستا روستا را داوری دادآگاه (= آگاه به قانون) و استان [استان] را موبدی راست کام و منطقه منطقه را ردی (= رئیس روحانیان) پاک [باید] گماردن. بر زِبَرِ همهٔ مغان اندرزبَدی، موبدان موبدی، [باید] گماردن و به او خدائیِ هرمزد را سامان دادن.

---

* [یعنی «سخت‌تر»]. ☆

**. [ترجمهٔ دیگر: از اسوند کوه بیاید و به دائیتی شود]. ☆

ششم باریابی را، به سببِ آن خُردادی بودن، مینوی دریاها و رودها با زردشت به همپرسگی آمد و به اسنوَند[۲۹] کوه، او (= هرمزد) دربارهٔ حفظ و پاسداری آبها [سخن] گفت.

هفتم باریابی را، به سببِ آن امردادی بودن، مینویِ گیاهان با زردشت به همپرسگی آمد به درجین زبار[۳۰]، به ساحل رود دائیتی و دیگر جای. او (= هرمزد) حفظ و سپاسداری گیاهان را دستور داد.

هفت باریابی اندر درازیِ زمستان نموده شد که هست پنج ماه اندر یکسال.

دربارهٔ کمال دین*

بر سر دَه سال، مَدیُوماهِ آراستایان به زردشت خَستو شد. پس [زردشت] به یافتنِ بار (= اجازه حضور)، باز به همپرسگیِ هرمزد آمد و گفت که «مرا به ده سال مردی گروید.» هرمزد گفت که «باشد روزهائی که شما را [تنها] اندکی نگرویده [باشند]؛ و [این] خود آفرینشِ جهانیِ رستاخیز است که بجز ضحاک، همه کس به داد فِرَشکَرد بگرود و ضحاک توبه ناکرده نابود شود.»

اندر همان باریابی، چون از پیش هرمزد بر سپندارمذ (= زمین) بیامد، دین کامل را بر آن آشکار کرد.

پس از آن، دو سال، کویِ‌ها و کَرَپ‌های گشتاسپ، دشمنانه به فرمان گشتاسپ، سی‌وسه دروغ به او بستند. آن سی‌وسه دروغ نمودار سی‌وسه دین بدتر بود که به دشمنیِ دین ایزدان آمد. نشان آن از دین، آن سی‌وسه بند است [که] نشان بسته [بودن] سی‌وسه آئین بدتر به سی‌وسه کرفهٔ با شکوه** است[۳۱]. تفصیل اندر دین [آمده است] تا [چگونه] گشتاسپ، پس از باز نموداریِ افسانه‌وارِ [دین] و بس گونه وَخشوری و مینوچهری که دیده شد، و با گواهیِ سه امشاسپندِ اَبَر گفتار که با جلوهٔ جهانی به گشتاسپ و انجمنی‌ها و درباریان آشکار شدند — که هست: بهمن، اردیبهشت و آذر برزین مهر — دین را از زردشت پذیرفت.

---

* بخش بیست و چهارم گزیده‌های *زاداسپرم*، از ص ۸۹ تا ۹۱.

** [متن: «برترین»، ظاهراً استاد معنای «با شکوه» را برای آن مناسب دانسته است].☆

دربارهٔ آن پیش‌بینی [که] زردشت کرد و چگونه او به راهنمائی هرمزد [دین را] به جهانیان نمود*

به ده سالگیِ [دین]، مَدیُوماه به نیستان بیشه‌ای که خوک گراز [۳۲] گاه است، خواهد گروید. به بیست سالگیِ [دین]، دوشیزه‌ای که کَوی دُخت است بگرود. به سی سالگیِ [دین]، هیوُنان به کشورهای ایرانی رسند، آن را که خود نژاده‌تر است از دوشیزگان برده کنند. به چهل سالگی، وهونیم [۳۳] پسرِ او روَشتارزاده شود.

به چهل‌وهفت سالگی [دین]، زردشت که هفتادوهفت سال و چهل روز دارد، درگذرد، [به] اردیبهشت ماه، خُور روز. به نُه ماهِ بهیزگی [۳۴]، به دی ماه و خُور روز برده شده است، ولی آئین نیایش همان اردیبهشت ماه است.

به شصت‌وسه سالگی، فرشوشتر [۳۵] در گذرد و به شصت و چهار [سالگی]، جاماسپ که پس از زردشت موبدان موبد بود.

به هفتادوسه سالگی، هنگ اوروش [۳۶]، پسر جاماسپ در گذرد و به هشتاد سالگی اسموخوند [۳۷].

به هشتاد سالگی، بسیار-زهر، که نیز اخت جادوگر [۳۸] خوانده همی‌شد، شش [تن] دین آوران مه و که را خواهد کشت: دو [تن] دختر زردشت اند که ایشان را نام «فرین [۳۹]» و سریت است و [دیگر] اهلوستود [۴۰]، پسر مدیوماه و سه [تن] دیگر که اندر [نامهٔ] دین نام آور اند.

به یکصدسالگی، از وهونیم، که به چهل سالگیِ دین زاده شد، سین [۴۱] زاده شود و به دوصدسالگی درگذرد، با داشتن یکصد شاگرد.

به سیصدسالگی، اندر روز، کسوف بود، پس دین بیاشوبد و خدائی بلرزد.

دربارهٔ سه قانونی که زردشت باشکوه آموزاند**

نخست این که به بیداد به پیکار کسان مشوید.

دیگر: اگر شما را به بیداد برآیند، داد پیش آورید.

سدیگر: خُویدوُدَه (=ازدواج با محارم) پاک، برای ادامهٔ نسل، زندگان را برترین اقدامی است که برای نیک‌زایشیِ فرزندان پیش گرفته شده است(؟).

---

* بخش بیست و پنجم گزیده‌های *زاداسپرم*، از ص ۹۱ تا ۹۳.

** بخش بیست و ششم گزیده‌های *زاداسپرم*، ص ۹۳.

یادداشتهای بخش هفدهم

۱ـ این بخش که شامل بیست‌ودو بخش *گزیده‌های زاداسپرم* است، دربارهٔ زندگی زردشت پیامبر است. در این ترجمه، بخش هفتم متن *گزیده‌های زاداسپرم* که مربوط به برشماری نام اجداد زردشت است، آورده نشد.

کتاب هفتم **دینکرد** نیز دربارهٔ زندگی زردشت است و مقابلهٔ این دو اثر بسیاری از اشکالات قرائت دو متن را برطرف می‌کند: با وجود تفصیل بیشتری که متن **دینکرد** داشت، از آن‌جا که متن *گزیده‌ها* از نظر سبک نثر و فصاحت کلام بر **دینکرد** ترجیح داشت، متن اخیر برای ترجمه انتخاب شد.

۲ـ [کُستی] ☆ پهلوی : kustīg . کستی یا کشتی کمربندی است مقدس که زردشتیان پیوسته بر کمر دارند. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ آن به کتاب *خرده اوستا*، تألیف شادروان پورداود نگاه کنید.

بستن کُستی امری است تمثیلی. زردشتیان معتقد بودند که اهریمن و دیوان تنها تا آن حد از آسمان را قادرند بیالایند که تا زیر سپهرِ ستارگانِ نیامیزنده است و منظور ایشان از سپهرِ ستارگانِ نیامیزنده در واقع طبقهٔ سوم از هفت طبقهٔ آسمان و کهکشان بود. از آن جا که انسان جهان کوچک و زمین و آسمان جهان بزرگ است، بدن انسان را نیز زردشتیان به جهان شبیه می‌کردند و گمان داشتند که آلودگی و پلیدی اهریمنی از پائین تا به کمر انسان راه دارد و انسان مؤمن از سینه به بالا پاکیزه و هرمزدی است. پس کستی که بر کمر بسته می‌شود، نمادی است از سپهر ستارگان نیامیزنده و کهکشان که مرز آلودگی و پاکی را در انسان مشخص می‌کند و ما را به یاد وظائف دینی‌مان می‌افکند. [نیز نک. به بخش دوازدهم، ی ۴] ☆.

۳ـ نک. ی ۲ بخش قبل. اگر هیربدان در این متن همان هیربدانی باشند که کرشاسپ هم یکی از آنان بوده است، می‌توان انگاشت که در شرق ایران خاندانهای سلطنتی ـ روحانیی بوده‌اند که نمونهٔ کرشاسپ در منتهای شرقی سرزمین ایرانی‌نشین قرار داشته است. توجه کنیم به داستان ویس‌ورامین که شاه، شوی ویس، نیز موبد نام داشته است و بر سرزمینهای شرقی ایران حکومت می‌کرده است. سرزمین ونابگ در حدود شرق یا شمال شرقی افغانستان قرار داشته است. در متن پهلویِ šahrīhā ī ērān [شهرهای ایران] ☆، بند هشتم، آمده است که «اندر بلخ بامی، شهرستان و نابگ را اسفندیار گشتاسپان پسر ساخت، ورجاوندْ آتشِ بهرام را آنجا بنشاند... [۱]» (بند ۸ و آغاز بند ۹).

۴ـ متن: sunb ، سُنب، سُم.

۵ـ متن: ardāīh به معنای پرهیزگاری که این واژه در این جا معنائی ندارد. اما در سطر بعد، در متن، ardgarīh آمده است، به معنای جنگ. به قرینه تصحیح شد.

۶ـ جمله براساس جملهٔ بعد تصحیح شد.

---

۱. *Pahlavi Texts.* p.19

۷ـ «ابر نموداری یزشن» نام کتابی بوده است که از آن جز ذکری در این متن، اثری نمانده است. شاید مصنف آن زاداسپرم بوده است.

۸ـ متن *گزیده‌ها* در این قسمت اندکی گنگ است و براساس متن **دینکرد** مدن، صفحه ۶۱۰ تصحیح شد. واژهٔ باده در متن دینکرد مدن BSL'Y آمده است که به BSL' تصحیح شد. دربارهٔ واژه‌ای که "بِخُور"، قرائت شد، نک. *M.P.*, vol. 2, pāyam.

۹ـ [کرپان]☆ پهلوی: karb، اوستا: -karapan. نام گروهی از پیشوایان دیویسنه است که با زردشت و دین او دشمنی می‌ورزیدند.

۱۰ـ [اوسیخشان]☆ پهلوی: usixš، اوستا: -usig، نام گروهی از موبدان و آموزگاران دیویسنه که دشمن زردشت بودند. [استاد در زیر واژه خط کشیده و در حاشیه نشانهٔ ضربدر گذاشته است]☆.

۱۱ـ [کوخرید]☆ پهلوی: kōxrid، اوستا: -ka-xvarəδa، نام طبقه‌ای از آفریدگان اهریمنی است که در ادبیات پهلوی «فره کاستاران» خوانده می‌شود. معنای نام پهلوی این طبقه «کاهش دهندگان فرّه» است. چنانچه در متن نیز آمده است، این گروه از ازدواج خشم، که از کمالگان دیوان است، و منوشک، خواهر منوچهر، پدید آمده‌اند و برای توضیحات لازم در مورد تصحیح متن، نگاه کنید به ***واژه‌نامهٔ گزیده‌های زاداسپرم***.

۱۲ـ نک. بخش هشتم، ی ۲.

۱۳ـ نک. بخش نهم، ی ۳۸ و در متن همان بخش، نبرد پنجم.

۱۴ـ سنت ادبیات پهلوی زردشت را از آذربایجان می‌داند، ولی این امر امروزه مورد تردید جدی است و بیشتر گمان می‌رود که او به خراسان بزرگ متعلق بوده است.

۱۵ـ متن: mgwwg'n. در نسخه‌ای از *آثارالباقیه* آمده است که زردشت «من نسل منوشهر الملک و اهل بیوتات موقان و اعیانها و اشرافها[۱].» تغییر مگوگان به موقان مانند مگوپت است به موبد.

۱۶ـ نک. بخش چهارم، ی ۲.

۱۷ـ «یَز» از مصدر «یشتن» yaštan به معنای نیایش کردن، ستودن و دعا خواندن است.

۱۸ـ توزنگری یعنی به مقابله به یکدیگر خیره شدن تا یکی به قدرت نگاه خویش دیگری را مغلوب کند؛ از مصدر tōxtan.

۱۹ـ متن: w'lst'nyh'. [شاید: «بردبار»]☆.

۲۰ـ خانه طول کتف تا مرفق را گویند (ناظم‌الاطباء).

۲۱ـ گذشتن از آب در اساطیر ایرانی اهمیت خاصی دارد. اغلب قهرمانان پیش از دست یافتن به مؤفقیتی بزرگ، از آب می‌گذرند. این شاید در اصل بر این پایه استوار باشد که با هر بار از آب گذشتن، تولدی تازه وقوع می‌یابد. آب با زهدان مادر مربوط است و هر تولد تازه‌ای پاکی، تقدس و قدرت تازه‌ای است. ما هنوز هم در موقع تقدیم هدیه‌هائی که از سفر می آوریم می‌گوئیم «هدیه‌ای از آب گذشته است».

---

۱. نک. **بیست مقاله**، ص ۷۰.

۲۲ـ اشاره است به متن گاهانی، یسنه ۳۰، بندهای سوم، چهارم و پنجم.

۲۳ـ پساخت آزمایش و بخصوص آزمایش دینی است.

۲۴ـ گذر از آتشان عبارت است از گذشتن از میان دو کوههٔ آتش که در میانشان راهی باریک وجود داشته باشد. اگر شخص می‌توانست از آن راه بگذرد و نسوزد، صداقت خویش را اثبات کرده بود، ورنه گناهکار بشمار می‌آمد. در ادبیات فارسی سیاوش از میان دو کوههٔ آتش می‌گذرد. در داستان ویس‌ورامین نیز، بنا به دستور موبد، قرار می‌شود که ویس و رامین از میان دو کوههٔ آتش بگذرند و پاکی خویش را اثبات کنند، ولی ایشان می‌گریزند چون بزرفی گرفتار عشق یکدیگر بودند و به موبد خیانت می‌کردند.

۲۵ـ این آزمایش در مورد آذربادِ ماراسپندان نیز بکار رفته است. نک. بخش ۲۱.

۲۶ـ در این متن ارتباط امشاسپندان و در رأس ایشان هرمزد، با موجودات جهانی مطرح است:

هرمزد نگهبان انسان است، بهمن نگهبان جانوران و اردیبهشت نگهبان آتشان. در بخشهای دیگر، از امشاسپندان به این ترتیب یاد شده است: شهریور نگهبان فلزات، سپندارمذ نگهبان سرزمینها، خرداد نگهبان آبها و امرداد نگهبان گیاهان.

۲۷ـ [تجن]☆ ظاهراً از رود تجن که در مرز ایران و افغانستان جاری است، سخن می‌رود.

۲۸ـ [دمندان]☆ «دمندان... دوزخ باشد... و نام شهری است از توابع کرمان. گویند نزدیک به آن، کوهی است که معدن طلا و نقره و آهن و توتیا است و غاری دارد که پیوسته صدای آب به گوش می‌رسد و بخاری از آن غار برمی‌آید و به اطراف آن متکاثف می‌گردد و نوشادر می‌شود» (*برهان قاطع*).

۲۹ـ [اسنوند]☆ پهلوی : asnawond ، ظاهراً این کوه همان سهند معروف است.

۳۰ـ [درجین زبار]☆ پهلوی : darǰēn-zbār ، اوستا: -drəjya paiti zbarahe به معنای «دَرِجا، آن سوی تپه»، نام رودی است.

-drəjā ، در *اوستا* جائی است در ایرانویج که خانهٔ پورشسب، پدر زردشت، در کنار آن است.

۳۱ـ منظور کُستی یا کمربندی است که زردشتیان پیوسته در زیر جامه، برکمر دارند. نک. همین بخش، ی ۲.

۳۲ـ دربارهٔ خوک گراز نگاه کنید: نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز، شمارهٔ زمستان (سال ۱۳۵۲)، «مروارید پیش خوک افشاندن، یک مثل ایرانی در کتاب عهد جدید». نوشتهٔ بهمن سرکاراتی.

۳۳ـ [وهونیم]☆ پهلوی : wohunēm ، اوستا: -vohu.nəmah ، یکی از مؤمنان زردشتی، پسر urwaštār ، اوستا: -avāraoštrī ، که خود یکی از مؤمنان زردشتی است.

۳۴ـ سال بهیزگی سال شمسی درست است و براساس آن، درگذشت زردشت در اردیبهشت ماه، به خور روز که یازدهمین روز ماه زردشتی است، می‌افتد. اما بنا به محاسبات گاهشماری، در دوره‌ای که نهصدوشصت سال از زردشت سپری شده بوده است، برحسب به حساب نیاوردن $\frac{1}{4}$ روز اضافی سال شمسی، درگذشت زردشت به دی ماه و خور روز افتاده بوده است. اگر زمان این محاسبه را عصر زندگی زاداسپرم بگیریم، ما را به یک تا یک قرن‌ونیم پیش از مسیح باز می‌گرداند که با هیچ محاسبه‌ای دربارهٔ زاد

روز زردشت تطبیق نمی‌کند و بعید نیست که این مطلب را زاداسپرم به نقل از متون قدیمتر، عیناً، آورده باشد.

۳۵ـ [فرشوشتر]☆ پهلوی : frašōštar ، اوستا: -frašaoštra به معنای «کسی که شتری قابل دارد». او پدر زن زردشت، برادر جاماسپ و از خاندان -hvō.gva است.

۳۶ـ [هنگ وروش]☆ پهلوی : hangōruš ، اوستا: -hanghaurvah ، پسر جاماسپ، یکی از مؤمنان دین زردشتی.

۳۷ـ [اسموخوند]☆ پهلوی : asmōxwand ، اوستا: -asmō.xvanvant ، به معنای «روشن دارندهٔ آسمان»، یکی از مؤمنان زردشتی.

۳۸ـ [اخت جادوگر]☆ پهلوی : was-wišabāg ، به معنای «دارای زهراب بسیار»، از اوستا: -višāpa . ایـن واژه لقب اخت جـادوگر است. پهلوی: axt ، اوستا:-axtay کـه لقب او در اوستا -pouru.mahrka است به معنای «پرمرگ».

۳۹ـ [فرین، سریت]☆ پهلوی : frin ، اوستا: -frənay ، دختر بزرگ زردشت. نام دختر دوم زردشت: پهلوی: srīt ، اوستا: -θritī.

۴۰ـ [اهلوستود]☆ پهلوی : ahlōstūd ، اوستا: -aša.stū ، پسر مدیوماه.

۴۱ـ [سین]☆ پهلوی : sēn ، اوستا: -saēna ، یکی از مؤمنان زردشتی، پسر -ahūm-stūt.

یادگار زریران

[چون گشتاسب دین پذیرفت، ارجاسب شاه هیونان به جنگ او شتافت. جاماسب کارزار را پیش‌بینی کرد و مرگ زریر را، و نیز پایان پیروز جنگ را. زریر سپاهبد، در جنگ نخستین، چون ایزد آذر که در نیستان افتد، دشمنان را می‌کشت. بیدرفش زریر را به جادوئی کشت. بستور، پسر هفت سالهٔ زریر، پنهان به میدان رفت؛ بر کشتهٔ پدر زاری کرد؛ دشمن کشت. پس باز از گشتاسب رخصت گرفت و به نبرد شتافت. بیدرفش جادو، سوار بر اسبِ زریر، به جنگ کودک تاخت. اسب از صدای آشنای بستور ایستاد و بانگ کرد. روان زریر به یاری آمد و با خروش و هشدار او، بستور بَر بیدرفش چیره شد. «گرامی کرد»، پسر جاماسب، درفش پیروزی به دندان داشت و سخت دلاورانه می‌جنگید؛ و اسفندیار در آن نبرد، کارزار بزرگ کرد: از هیونان جز ارجاسب کس زنده نماند]. ☆

بخش هیجدهم *

یادگار زریران

... این یادگار [2] را که زریران خوانند، بدان گاه نوشته شد که گشتاسپ شاه با پسران و برادران و شاهزادگان و ملازمان خویش این دین پاک مزدیسنان را از هرمزد پذیرفت. سپس ارجاسپ، هیونان [3] خدایگان، آگاه شد که گشتاسپ شاه با پسران، برادران و شاهزادگان و ملازمان خویش این دین پاک مزدیسنان را از هرمزد پذیرفت. آن گاه ایشان را گران دشواری بود و بیدرفش جادوگر و نامخواست هزاران را با دوبیوَر (= دو ده‌هزار) سپاه گزیده به پیغامبری به ایرانشهر فرستادند. پس جاماسب، پیشینیان سالار، زود اندرون اندر شد و به گشتاسپ شاه گفت که «از ارجاسپ، هیونان خدایگان، دو فرستاده آمد که اندر همهٔ کشور هیونان از ایشان نژاده‌تر نیست. یکی بیدرفش جادوگر و دیگری نامخواستِ هزاران است. دو بیور سپاه گزیده با [خویش] دارند و نامه به دست دارند و گویند که "ما را اندر پیش گشتاسپ شاه هِلید"». گشتاسپ شاه گفت که «ایشان را اندر پیش هلید». اندر شدند و به گشتاسپ شاه نماز بردند و نامه بدادند. ابراهیم دبیران‌مهست [4] بر پای ایستاد و نامه را بلند خواند. اندرنامه ایدون نوشته شده بود که «شنودم که شما خدایگان این دین پاک مزدیسنان را از هرمزد پذیرفتید و اگر که نه آن را باز نهید، از ما را گران زیان و دشواری از آن شاید بودن. اما اگر شما خدایگان را پسند افتد و این دین پاک

---

* *Pahlavi Texts*، از ص ۱ تا ۱۶. [قسمتی از این بخش را استاد خود ویرایش کرده است]. ☆

را بهلید و با ما همکیش شوید، آن‌گاه شما را به خدایگانی پرستیم؛ آن گاه شما را سال به سال بس زر، بس سیم و بس اسب نیکو و بس گاه شهریاری دهیم؛ و اگر این دین را بنهلید و با ما همکیش نشوید، آن‌گاه بر شما رسیم، خَوید خوریم و خشک سوزیم و چهارپای و دوپای را از کشور [شما] بَرده کنیم و شما را بـه بـندِ گـران و دشـواری کارفرمائیم.»

پس گشتاسپ شاه را ـ چون آن سخن ایشان شنوده شد ـ گران دشواری بـود. پس آن تهمِ سپاهبد دلیر، زریر، چون دید که گشتاسپ شاه تـرسان (؟) شـد، زود اندرون اندر شد و به گشتاسپ شاه گفت که «اگر شما خدایگان را پسند افتد، من این نامه را پاسخ فرمایم کردن».

گشتاسپ شاه فرمان داد که «نامه را پاسخ کن». آن تهم سپاهبد دلیر، زریر، نامه را پاسخ چنان فرمود کردن که «از گشتاسپ شاه، شاه ایران، به ارجاسپ، هـیونان شاه، درود. نخست، ما این دین پاک را نهلیم و با شما همکیش نشویم و این دینِ پاک را از هرمزد پذیرفتیم و بِنَهلیم و با شما دیگر ماه اَنوش [5] خوریم. آن جای، به بـیشهٔ هوتس hutōs و مَرغِ زردشتان که نه کوه بلند و نه دریای ژرف [دارد]، بلکه بدان دشتِ هامون، گزارش (= نتیجه گیری) با اسبان تیزپی است. * شما از آن سوی آئید تا ما از ایدر آئیم و شما ما را بینید، ما شما را بینیم و به شما نشان دهیم که چون دیو از دست ایزدان نابود شود.»

ابراهیم دبیران مِهِشت نامه را مهر کرد و بیدرفش جادوگر و نـامخواست هـزاران نامه را بپذیرفتند و به گشتاسپ شاه نماز بردند و برفتند.

سپس، گشتاسپ شاه به زریر برادر فرمان داد که «بر گران بشن (= قلهٔ عظیم) و کوه بلند آتش فرمای کردن. کشور را آگاه کن و پیک‌ها را آگاه کن که بجز موبد که آب و آتش بهرام را بستاید و پاس دارد، آن‌گاه از ده‌ساله تا هشتادساله هیچ مرد به خانهٔ خویش بمپاید، ایدون کنید که دیگر ماه بر درگاه گشتاسپ شاه آید و اگر که نیاید و آن ملازمان ** را باخویشتن نیاورد، آنجا [وی را] بردار فرمایم‌کردن.» پس‌هر مردی‌را [که] از پیک آگاهی‌آمد، به[هنگام] همسپاهی [6]، بردرگاه گشتاسپ شاه آمد.

---

* [ح: محتملاً «گذارش» به معنای حرکت، عبور، حق عبور (این نوشته قلم گرفته شده است)]. ☆

** [ح: دارودسته، ملازم؛ نظر دکترکیا]. ☆

تنبک برزنند و نای نوازند و گاودنب[ها][7] بانگ کنند و بدان، سپاهیان براه افتند. پیلبا[نا]ن بر پیل[ها] روند و ستوربا[نا]ن بر ستور[ان] روند و گردونه دار[ان] بر گردونه[ها] روند. بس ایستد شَفْرهٔ[8] رستم[وار]، بس تَرکَشِ پُرتیر و بس زرهِ روشن* و بس زرهِ چهارکرد[9]. سپاه ایرانشهر ایدون بایستند که بانگ [ایشان] به آسمان شود و پژواک به دوزخ شود. به راه که شوند گذر چنان بِبُرند و با آب بیامیزند که تا یک ماه آب خوردن نشاید. تا پنجاه روز روشن نشود. مرغ[ان] نیز نشیمن نیابند، مگر که بر سرِ اسبان و تیغِ نیزگان، یا بر کوه سرِ بلند نشینند. از گرد و دود شب و روز نه پیدا است.

پس، گشتاسپ شاه به زریر برادر فرمان داد که «چادر [برپا] کن تا آزادگان نیز چادر [برپا] کنند تا ما نیز بدانیم که شب است یا روز». پس، زریر از گردونه بیرون بیامد و چادر [برپا] کرد و آزادگان چادر [برپا] کردند و گرد و دود بنشست. ستاره و ماه به آسمان پیدا شد.

پس، زنند سیصد میخ آهنین که بدان بندند سیصد بند که [بر] هر بندی سیصد درای (= زنگ) زرین آویخته است.

پس، گشتاسپ به کِی‌گاه نشیند و جاماسب بیدَخش[10] را به پیش خواهد و گوید که «من دانم که تو جاماسب! دانا و بینا و شناسائی. این نیز دانی که چون ده روز باران آید، چند سِرِشْک بر زمین آید و چند سرشک بر سرشک آید. این نیز دانی که گیاهان [چون] بشکفند، کدامین گل آن روز بشکفد و کدامین آن شب، کدام آن فردا. این نیز دانی که کدامین آن ابر آب دارد و کدامین آن ندارد. این نیز دانی که فردا روز چه شود اندر آن اژدها** رزم گشتاسپی و از پسران و برادران من، کی گشتاسپ شاه که زید و که میرد.»

گوید جاماسپ بیدخش که «کاشِ که من از مادر نزادم، یا چون زادم به بخت خویش به کودکی بمردم، یا مرغی بودم و به دریا [همی]افتادم؛ یا شما خدایگان این پرسش از من نپرسیدید. اما چون پرسیدید، آن گاه نه کامم مگر که راست گویم. اگر

* [«روشن» صفت زره است: زره را صیقل می‌دادند که بازتاب نور آن به چشم حریف بیفتد و چشم او را بزند (با سپاس از آقای فضل الله پاکزاد)]. ☆

** [این واژه را afdīhā(g) (= افدیها، شگفت؛ عالی و متعالی) هم می‌توان خواند، با g- زائد که شاید افزایهٔ خطی است]. ☆

شما خدایگان را پسند افتد، [دست] راست خویش را گروگان بَرید، به فرّهٔ هرمزد، به دین مزدیسنان و جان زریر برادر سوگند خورید، شمشیر پولادین و درخشان و تیز(؟) را آزادوار تا به دسته، سه بار بمالید [۱۱] که تو را نکُشم و نیوزُنم و تو را نه نیز به خشم دارم* تا گویم که چه باشد اندر آن رزمِ گشتاسپی.»

پس گوید گشتاسپ شاه که «به فرّهٔ هرمزد و دین مزدیسنان و جان زریر برادر سوگند خورم که تو را نکشم و نیوزنم و نه تو را به خشم دارم».

پس گوید جاماسپ بیدخش که «اگر شما خدایگان را پسند افتد، این بزرگ سپاه ایرانشهر را از چادرِ پادشاهی یک تیریاب فرازتر فرمائید نشستن.» پس، گشتاسپ شاه آن بزرگ سپاه ایرانشهر را از چادرِشاهیِ گشتاسپی یک تیریاب فرازتر فرماید نشستن.

پس گوید جاماسپ بیدخش که «او بهتر که از مادر نزاد یا اگر زاد، مُرد، یا از کودکی به پیمان نیامد (= بالغ نشد). فردا روز که دلیر[ان] به دلیر[ان] بر کوبند و گراز[ان] به گراز[ان]، بس مادرِ پسردار [بی‌پسر] و بس [پسر] بی‌پدر و بس پدر بی‌پسر و بس برادر بی‌برادر و بس زن شویمند بی‌شوی شوند. بس آیند بارهٔ ایرانیان که گشاده و تیزرو اند و اندر آن هیونان خدایگان را خواهند و نیابند. او بهتر که نبیند آن بیدرفش جادوگر را که آید و رزم تازد و تباهی کند و اوژند سپاهبد دلیر، زریر، را که برادر تو است و بارهٔ او را ببرند، آن سیاهِ آهنینِ سنب که بارهٔ زریر است؛ و آن نامخواستِ هزاران که آید و رزم تازد و تباهی کند و بیوژند آن پادخسروِ پرهیزگارِ مزداپرست را که برادر تو است و بارهٔ او را نیز ببرند، آن زرین درازنفس را؛ و آن نامخواستِ هزاران که آید و رزم تازد و تباهی کند و بیوژند آن فرشاورد را که پسر تو است، که تازاده شد، ـ دروغ به نامبیزه** [باد] ـ تو را نیز از دیگر فرزندان دوست‌تر است. تو را از پسر تا برادر بیست‌وسه [تن] بخواهند مرد.»

پس گشتاسپ شاه، چون آن سخن شنود، از تختِ فراخ [۱۲] بر زمین افتاد. به دست چپ کارد و به دست راست شمشیر گیرد و به جاماسپ تازش آورد؛ گوید که «خوش نیامدی ای سَهم‌سپارِ جادوگر! زیرا تو را مادر جادوگر و تو را پدر

---

* [pad dēbahr dāštan اصطلاح است برای «مغضوب کردن»]. ☆

** [ح. nāmwēzag: نام بیخته = نام افتاده، بی‌نام؛ دروغ بی‌نام باد. (مانند) دست‌آموز = دست آموخته، دستگیر = دست گرفته، دل خواه = دل خواسته]. ☆

فریب‌دهنده بود. آن [چه] را گفتی نشود. اما، اگر به فرّهٔ هرمزد خداوند و دین مزدیسنی و جان زریرِ برادر سوگند نخورده بودم، آن گاه بدین دو تیغ: شمشیر و کارد، سر[ت می] بریدم و بر زمین [می]افکندم.»

پس جاماسپ گوید که «اگر شما خدایگان را پسند افتد، از این خاک برخیزید و باز بر گاه کِئی نشینید؛ زیرا شاید بودن اگر شاید بودن[۱۳] که این را [که] من گفتم، پیش آید.»

گشتاسپ شاه برنخیزد و نه بازنگرد. پس آن تهم سپاهبد دلیر، زریر است که رود و گوید که «اگر شما خدایگان را پسند افتد، از این خاک برخیزید و باز برگاه کئی نشینید؛ زیرا من فردا روم و با آن نیروی خویش پانزده‌بیورهیون بیوژنم.» گشتاسپ شاه برنخیزد و نه باز نگرد.

پس، آن پادخسروِ پرهیزگارِ مزدیسنی است که شود و گوید که «اگر شما خدایگان را پسند افتد، از این خاک برخیزید و باز برگاه کئی نشینید؛ زیرا من فردا روز روم و با آن نیروی خویش چهارده‌بیورهیون بیوژنم.» گشتاسپ شاه برنخیزد و نه باز نگرد.

پس، آن فرشاورد، پسر گشتاسپ شاه، است که رود و گوید که «اگر شما خدایگان راپسندافتد، از این خاک برخیزید وبازبرگاه کئی‌نشینید، زیرا فردا روز روم و با آن نیروی خویش سیزده‌بیورهیون روژنم.» گشتاسپ شاه برنخیزد و نه باز نگرد.

پس، آن یلِ دلیر، اسفندیار، است که شود و گوید که «اگر شما خدایگان را پسند افتد، از این خاک خیزید و باز برگاه کئی نشینید، زیرا من فردا روز روم و به فرّهٔ هرمزد خداوند و دین مزدیسنی و جان شما خدایگان سوگند خورم که زنده هیونی هیچ بنهلم از آن رزم.»

پس، گشتاسپ شاه برخیزد و باز برگاه کئی نشیند و جاماسپ بیدخش را به پیش خواهد و گوید که «مباد[۱۴] ایدون که تو جاماسپ گوئی، زیرا من دژی روئین بفرمایم کردن و آن دژ را دربند آهنین بفرمایم کردن و آن پسران و برادران و شاهزادگان را اندر آن دژ بفرمایم کردن و نشستن، شاید که به دست دشمنان نرسند.»

گوید جاماسپ بیدخش که «اگر دژی روئین بفرمائی کردن و آن را نیز دربندی آهنین بفرمائی کردن و آن پسران و برادران و شاهزادگان تو، رام شهر[۱۵]،

کی‌گشتاسپ شاه، را اندار آن دژ بفرمائی نشستن، پس آن چند دشمن را از کشور بازداشتن که تواند؟ زیرا آن تهم سپاهبد دلیر، زریر، برادر تو، است که رود و اوژند پانزده بیورهیون و آن پادخسروِ پرهیزگار مزدیسنی است که رود و اوژند چهارده‌بیورهیون و آن فرشاورد، پسر تو، است که رود و اوژند سیزده‌بیورهیون.»

گشتاسپ شاه گوید «اکنون چند هیون از بنه آیند و چون یکباره آیند، چند [تن] میرند و چند [تن] باز گردند؟»

گوید جاماسپ بیدخش که «یکصدوسی‌ویک بیورهیون از بنه بیایند و چون یکباره آیند، هیچ زنده باز بنگردد مگر آن یک ارجاسپ هیونان شاه. او را نیز یل اسفندیار گیرد و دستی و پائی و گوشی از او بِبُرد و چشمی از او را برآتش بسوزاند و او را بر بریده‌دنب خری باز به کشور خویش فرستد و گوید که شو و بگوی که چه دیدی از دست من یل اسفندیار.»

پس گوید کی‌گشتاسپ شاه که «اگر همهٔ پسر[ان] و برادر[ان] و شاهزادگان من، کی‌گشتاسپ شاه، و نیز آنِ هوتس که مرا خواهر و زن است، که از پسر تا دختر سی [تن] از او زاده شده است، همه بمیرند، آن گاه این دین پاک مزدیسنی را که از هرمزد پذیرفتم، بنهلم.»

پس گشتاسپ شاه بر کوه‌سرنشیند و با [او] دوازده دوازده بیور* نیرو بود. ارجاسپ هیونان شاه بر کوه‌سرنشیند و او را دوازده بیور بیور نیرو بود. آن تهم سپاهبد دلیر، زریر، آن‌گونه نیکو کارزار کند که [گوئی] ایزد آذر اندرنیستان افتد و او را باد نیز یار بُوَد. چون شمشیر فراز زند ده و چون باز بیزد ده هیون اوژند چون گشنه و تشنه شود، خون هیون بیند و شاد شود.

پس ارجاسپ، هیونان شاه، از کوه‌سر نگاه کند و گوید که «از شما هیونان کی است که رود، با زریر کوشد و او را کشد، آن تهم سپاهبد دلیر، زریر، را، تا زرستون را که مرا دختر است، به زنی بدو دهم که اندر همهٔ کشور هیونان زنی از او زیباتر نیست و او را [بر] همهٔ کشور هیونان بیدخش کنم، زیرا اگر زریر تا شب زنده [بماند]، آن گاه دیر زمانی نبود که از ما هیونان هیچ زنده‌ای باز بنپاید.»

پس آن بیدرفش جادوگر بر پای ایستاد. گوید که «من را اسب زین سازید تا من

---

* [ح: ۱٫۲۰۰٫۰۰۰ ،۱٫۴۴۰٫۰۰۰]. ☆

روم». اسب را زین سازند وبیدرفش جادوگر بر نشیند و بستاند آن نیزهٔ(؟) افسون شده راکه دیوان اندر دوزخ به خشم و زهر پرداخته [بودند] که به آب بزه(؟) ساخته شده بود. فراز به دست بستاند، اندر رزم [گاه] تاخت آورد، بیند که زریر چگونه نیکو کارزار کند. فراز به پیش نیارد رفتن و پنهانی از پس فراز تازد، رود و زریر را [نیزه بر] زیر کمربند و [بر] زِبَرِ کُستی، به پشت بزند و به دل بگذراند و بر زمین افکند. پس بنشیند آن پرش کمانها و بانگ دلیر مردان.

پس، گشتاسپ شاه از کوه‌سرنگاه کند و گوید که «من پندارم که ما را زریرِ ایران‌سپاهبد را به کشتن دادیم؛ زیرا اکنون نیاید پرش کمانها و بانگ دلیر مردان. اما از شما آزادگان کی است که رود و کین زریر خواهد تا بِدو آن همای که مرا دختر است، به زنی دهم که اندر همهٔ ایرانشهر زن از او زیباتر نیست و خانمان زریر و سپاهبدی ایران را بدو دهم». هیچ بزرگزاده و آزاده‌ای پاسخ نداد مگر آن پسرِ زریر، کودک هفت ساله‌وار، [که] فراز برپای ایستاد و گوید که «مرا اسب زین سازید تا من روم و رزم آزادگان بینم. شاهزادهٔ گشتاسپی را بینم و آن تهم سپاهبد دلیر، زریر، که مرا پدر است، اگر زنده یا مرده، چونان که هست، پیش شما خدایگان گویم.»*

پس، گشتاسپ شاه گوید که «تو مرو؛ زیرا تو نابرنائی و پرهیز رزم را ندانی و انگشت تو بر تیر آمُخته** نیست. مبادا هیونان رسند و تو را اوژنند همان‌گونه که زریر را نیز اوژدند. پس، هیونان دو نام برند که ما اوژدیم زریر، ایران سپاهبد، را و ما اوژدیم بستور راکه پسر او است.»

پس، بستور پنهانی به آن آخورسالار گوید که «گشتاسپ فرمان داد که آن اسبی راکه چون زریر کودک بود، بر [همی‌نشست] به بستور دهید.» آن آخورسالار اسب را زین فرماید کردن و بستور بر نشیند و اسب فراز هِلَد و دشمن اوژند بدان جای رسد که پدر دلیر را مرده بیند و نه دیر زمان گذرد که گوید: «هلا درخت! جان [فراز] افکنده‌ات راکه بر گرفت؟ هلا گراز! تابِ تو راکه برگرفت؟ هلا سیمرغک! باره‌ات راکه برگفت؟ اگر تو ایدون همی خواستی که با هیونان کارزار کنی، [چرا] اکنون کشته و افکنده‌ای اندر رزم ما چون مردم بی‌گاه و گنج؟ موی و ریش تاب‌دار تو را بادها

---

* [ویرایش استاد از این متن در همین جا به پایان می‌رسد]. ☆

** [نک. به یادداشت این واژه در زیر]. ☆

آشفته‌اند و تن پاکیزهٔ تو را اسبان به پای لگدکوب کردند و تو را خاک بر تن نشست. اما اکنون چه کنم؟ زیرا اگر از اسب [فرود آیم و کنار تو] بنشینم و سر تو پدر را اندر کنار گیرم و خاک از تن تو بگیرم، سپس به آسانی، باز بر اسب نشستن نتوانم. مباد هیونان رسند و مرا اوژنند، چونان که تو را نیز اوژدند. پس هیونان دو نام برند که ما اوژدیم زریر ایران سپاهبد را و ما اوژدیم بستور پسرش را.»

پس، بستور اسب فراز هلد و دشمن را بزند تا به پیش گشتاسپ شاه رسد و گوید که «من رفتم و رزم آزادگان و شاهزادهٔ گشتاسپی را درست دیدم. آن تهم سپاهبد دلیر، زریر، را که پدرم بود، مرده دیدم. اما اگر شما خدایگان را پسند افتد، مرا بهلید تا رَوَم و کین پدر خواهم.» پس گوید جاماسپ بیدخش که «هلید این کودک را! زیرا بر بخت ایستند و دشمن اوژند.»

پس، گشتاسپ شاه اسب را زین فرماید کردن. بستور برنشیند، [گشتاسپ وی را [16]] از تَرکَش خویش تیری دهد و به او آفرین کند و گوید که «اکنون [که] دلاورانه از [پیش] من روی، باشد که پیروزمند آئی. باشد که به هر رزم و پادرزم تو، هر روزه، پیروزی یابی، [تا] جاویدان روز نام‌آوری و دشمن مرده آوری. اکنون [که] باره و درفش این سپاه آزادگان را نیز تو کارفرمائی، باشدکه تا به روزجاویدان نام‌آور بُوَند.»

پس، بستور اسب فراز هِلَد و دشمن اوژند و کارزار چونان نیکو کند که زریر، ایران سپاهبد، کرد.

پس، ارجاسپ، هیونان شاه، از کوه‌سر نگاه کند و گوید که «آن کی است، آن کودک کیانیِ دلیر، که گُردوار اسب دارد و گُردوار زین (= سلاح) دارد و کارزار آن گونه نیکو کند که زریر، ایران سپاهبد، کرد؟ اما من پندارم که آن از تخمهٔ گشتاسبی است و کین زریر خواهد. اندر شما هیونان کی است که رَوَد و با آن کودک جنگد و او را کُشد؟ تا آن بِهِسُتون را که مرا دختر است، به زنی به او دهم که اندر همهٔ کشور هیونان زن از او زیباتر نیست، و او را اندر همهٔ کشور هیونان بیدخش کنم؛ چه، اگر تا شب (این) کودک زنده (بماند)، آن گاه نه دیر زمان بُوَد که از ما هیونان هیچ زنده‌ای باز نمانَد.»

پس، بیدرفشِ جادوگر بر پای ایستاد و گفت که «مرا اسب زین سازید تا من روم.» اسب آهنین سنب، بارهٔ زریر، را زین سازند و بیدرفش جادوگر بر نشست و

ستاند آن نیزه(؟) افسون شده را [که] دیوان اندر دوزخ به خشم و زهر پرداخته [بودند] که به آبِ بِزَه(؟) ساخته شده بود. فراز به دست بستاند و اندر رزم[گاه] تازش آوَرَد، بیند که بستور کارزار چگونه نیکو کند، فراز به پیش نیارَد رفتن. به نهان از پس فراز رود. بستور نگاه کند و گوید که «[ای] دروند جادوگر! فراز به پیش آی؛ زیرا من باره به زیرِ ران دارم، اما تاختن ندانم و من تیر اندر ترکش دارم ولی افکندن ندانم. فراز به پیش آی [تا] این جانِ خوشِ تو را بربایم، همان گونه که تو [بر] آن تهم سپاهبد زریر، پدر من، کردی.»

بیدرفش جادوگر گستاخ شود، فراز به پیش رود و آن [اسب] سیاه آهنین‌سنب، [که] بارهٔ زریر [بود]، چون بانگ بستور بشنَوَد، چهارپای بر زمین ایستاد. نهصدونودونه بانگ بکند و بیدرفش نیزه(؟) را افکند و بستور به دست فراز پذیرد. پس روان زریر بانگ کند که «این نیزه(؟) را از دست بیفکن و از ترکش خویش تیری بِستان و این دروند را پاسخ کن». بستور [نیزه] را از دست بیفکند و از ترکش خویش تیری بستاند و بیدرفش را بر دل بیفکند و بر پشت بگذراند و [بیدرفش] را بر زمین افکند و [او] درود به روان دهد (= جان بسپارد).

[بستور] آن موزهٔ سپید مرواریدنشان و جامهٔ همه‌زر زریر را بر گیرد و خود بر بارهٔ زریر نشیند و بارهٔ خویش را نیز به دست فراز گیرد* و اسب فراز هلد و دشمن اوژند تا به آن جای رسد که گرامی-کرد، پسر جاماسپ، درفش پیروزی را به دندان دارد و با دو دست کارزار کند. گرامی-کرد و آن سپاه بزرگ، چون بستور را بینند، همگی برای زریر گریند و گویند که «چرا این جای آمده‌ای؟ که تو را انگشت بر تیر **آمُخته**** نیست و پرهیز رزم ندانی. مباد هیونان رسند و تو را اوژنند، چونان که زریر را نیز اوژدند. پس هیونان دو نام برند که ما اوژدیم زریر، ایران سپاهبد، را و ما اوژدیم بستور، پسرش را.»

پس، گوید بستور که «به پیروزی بداری تو ای گرامی-کرد، پسرِ جاماسپ، این درفش پیروزی را! چه، اگر زنده به پیش گشتاسپ شاه رسَم، گویم که تو کارزار چگونه نیکو کردی.»

---

* [متن: پذیرد]. ☆

** [استاد در حاشیه نشانهٔ ضربدر و در زیر واژه خط موجدار کشیده است (شاید: استوار)]. ☆

پس، بستور اسب فراز هلد، دشمن اوژند تا به آن جای رسد که یلِ دلیر، اسفندیار، [کارزار کند. اسفندیار،] چون بستور را بیند، آن بزرگ سپاه ایران را به بستور بِهِلَد، خود به کوه‌سر رود و ارجاسپ را با دوازده‌بیور سپاه از کوه‌سر بزند و به دشت افکند و اسفندیار اوژدن را به گرامی ـ کرد سپوزد؛ گرامی ـ کرد اوژند و به بستور سپوزد. آن گاه نه دیر زمان بود که از آن هیونان هیچ زنده باز بنماند مگر آن یک ارجاسپ، هیونان شاه. او را نیز یل اسفندیار گیرد و او را دستی و پائی و گوشی بُرَد و او را چشمی بر آتش سوزد و او را بر بُریده‌دنب خری به شهر خویش باز فرستد و گوید که «شو و گوی که تو چه دیدی از دست من، یل اسفندیار، که هیونان چه دانند که چه بود به روز فروردین اندر رزمِ اژدهائیِ* گشتاسپی.»

یادداشتهای بخش هیجدهم

۱ـ [زریر] ☆ پهلوی : zarēr ، اوستا: -zairi.varay ، پسر هراسپ، اوستا: -aurvat.aspa و برادر گشتاسپ شاهِ کیانی است. زریر در لغت به معنای دارندهٔ جوشن زرین است. در یشتهای پنجم و سیزدهم از او به نام پرهیزگاری ایرانی و به نام دلاوری که بر پشت اسب نشست و جنگ‌کنان بر کنار رود دائیتی برای ناهید صد اسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد، یاد شده است (یشت ۵، بند ۱۱۲؛ یشت ۱۳، بند ۱۰۱).

در نوشته‌های پهلوی، علاوه بر *یادگار زریران*، بارها به او اشاره رفته است، ولی هیچ کجا به چنین تفصیلی از او یاد نشده است. این داستان با تفاوتهائی چند، در *شاهنامه* نیز آمده است. اصل این اثر بیشتر به شعر و به زبان پهلوانی، یعنی ایرانی میانهٔ شمالی، از گروه غربی بوده است.

۲ـ یادگار به صورت وام‌واژهٔ hetkār به ارمنی رفته و معنای نوشته و دفتر دارد. از مواردی که در ادبیات پهلوی نیز وجود دارد برمی‌آید که این واژه در زبان پهلوی معنای نوشته و کتاب داشته است[۱]. بنابراین *یادگار زریران* به معنای کتاب زریر است.

۳ـ [هیون] ☆ پهلوی: hiyōn ، اوستا: -hyaōna . هیون‌ها که در اصل مردمی ساکن آن سوی ماوراءالنهر بودند، از اقوام ایرانی بشمار می‌آمدند. این قوم که سپس در انقیاد رؤسائی ترک قرار گرفت، در نیمهٔ اول قرن چهارم میلادی به سرزمین کوشان، در شرق ایران، رسید و آن را تصرف کرد. هون‌ها که

---

* [نک. به یادداشت پیشین برای این واژه]. ☆

۱. نک. *Pahlavi Texts*, p. 18, par.1؛ *وگزیده‌های زادسپرم*، عنوان آغاز کتاب.

مستقل از ایران بودند، در آغاز به دوستی با ایران پرداختند و سپاهیان خود را حتی به یاری شاهپور اول در نبرد با رومیها فرستادند. هیاطله یا هفتالان همین قوم اند.

۴ـ دبیران مِهست نام رئیس دیوان شاهی بوده است. این که نام این دبیر ابراهیم است، معرف دورهٔ کهنی است از فرهنگ ایران باستان و آسیای غربی که در طی آن کارهای دبیری دیوانها در دست دبیران آرامی نژاد بود و مکاتبات رسمی به زبان آرامی انجام می‌یافت.

۵ـ [انوش]☆ پهلوی: anōš، خوراکی که بیمرگی آوَرد. غذائی است بهشتی.

۶ـ همسپاهی، دوران برگزاری آخرین گاهنبار است که تصور می‌شد در طی آن فروشی مردگان به یاری بستگان خود می‌آیند. این عید همزمان با آخر اسفند و آغاز بهار بود (نک. بخش دوم، ی ۲۴). [ح. با تصحیح املای متن].☆

۷ـ گاودنب، یا گادُم، به معنای کرنای و نفیر است و سازی بوده است بلند با سری باریک و تهی گشاد.

۸ـ واژهٔ پهلوی špīg است. [ترجمهٔ پیشین: به حدس: شمشیر؛ «شفره ابزاری است با سر تیز» (با استفاده از مقالهٔ چاپ نشده آقای دکتر علی حصوری].☆

۹ـ زره چهارکَرد و هفت‌کَرد و جز آن در پهلوی بسیار می‌آید و مقصود از آن ظاهراً زرهی است چهارتکه، هفت‌تکه و جز آن.

۱۰ـ بیدخش به معنای دارندهٔ قدرت دوم، شخص دوم مملکت است و لقبی است برای جاماسپ و برابر صدراعظم است در دوران‌های متأخر.

۱۱ـ از واژهٔ شمشیر تا این واژه، ظاهراً جمله اضافی است؛ زیرا، بر خلاف سبک نثر این اثر که متکی بر تکرار جملات است، این جمله در طی سوگند گشتاسپ تکرار نمی‌شود. قرائت جمله مشکوک است.

۱۲ـ آنچه را تخت فراخ خوانده‌ام، شادروان [ملک الشعرای]☆ بهار فرخ تخت و دیگران بیهوشی خوانده‌اند[1].

۱۳ـ یعنی آنچه باید اتفاق افتد، اتفاق خواهد افتاد.

۱۴ـ متن به قرینهٔ مطلب تصحیح شد.

۱۵ـ رام‌شهر لقبی است برای گشتاسپ، به معنای آرامش‌بخش کشور.

۱۶ـ آنچه در میان دو ابرو آمده است، پیشنهاد شفاهی همدرس و همکار نازنینم بانو مهین حاجیان‌پور است که معنای جملهٔ بعد را بسیار روشن و مشخص می‌کند. با سپاس از ایشان.

---

۱. نک. **ترجمهٔ چند متن پهلوی**.

فرگرد سوم

فرجام

هزارهٔ اوشیدر و اوشیدرماه و سوشیانس

[پس از یکهزاره‌ونیم از دین‌آوری زرتشت، اوشیدر و در سر هزارهٔ او، اوشیدرماه و در هزارهٔ سوم، سوشیانس به پیامبری می‌رسند. هریک از این سه، یکی از سه بخش اوستا را به کار می‌گیرند: هادمانسری و دادی و گاهانی. در هزارهٔ اوشیدر، همه نوع گرگ و در هزارهٔ اوشیدرماه، همه نوع مار به کالبدی واحد درمی‌آیند و سپس مردمان آنان را می‌کشند. در هزارهٔ سوشیانس رستاخیز برپا می‌شود. سوشیانس سپاه می‌آراید و به جنگِ دروج می‌رود و با نیایش دینی و فلّز گداخته، آنان را می‌میراند. دیوان یکدیگر را می‌خورند و سروش آزدیو را از میان می‌برد و هرمزد اهریمن را بِدان سوراخی می‌راند که از آن آمده بود.

کیخسرو و گرشاسب دین می‌پذیرند و همه مردم دیندار و دوست می‌شوند و از آن پس کسی نخواهد مُرد. سوشیانس با فرشکردسازان، با یاری هرمزد اجزای تن مردگان را فراهم می‌آورند و به هریک «آئینه» و هویّت او را می‌بخشند و مردم یکدیگر را باز می‌شناسند، با آن خوشی و رامش آغازین که در آفرینش هرمزد بود و بیکران. نیکان و بَدان، با داشتن تن، سه شبانه‌روز پاداش و پادافراه می‌بینند که «پادافراه» سه‌شبه است. فلز همه کوهها را شهریور امشاسپند گدازان روان می‌کند و این پَساخت و آزمایشِ فرجامین است و دوزخ از آن آکنده و پر می‌شود. در انجمن ایسدواستران یا صحرای محشر مردم همه می‌ایستند و هرکس نیکی و بدی کردار خویش می‌بیند و از آن پاداش سزاوار می‌یابد. مردم با خوردن انوش، که خوراک بیمرگی است، همه جاودانه می‌شوند. زمین به ستاره‌پایه می‌آید و گرزمان نیز به آنجا می‌پیوندد. در آن آسایش و خوشی محض، مردم را کاری نیست جز دیدار هرمزد و ستایش او]. ☆

بخش نوزدهم *

هزارهٔ اوشیدر و اوشیدر ماه و سوشیانس

پس از آن که زردشت به دیدار هرمزد آمد و از زردشت، از هزارهٔ دینی، یکهزاروپانصد سال بگذرد[1]، اوشیدر به سی‌سالگی به دیدار هرمزد رسد. همان روز، مهر ایزد و خورشید به نیمروز بایستند. ده شبانه روز به بالاترین [جای] آسمان ایستند. سه سال گیاه، هر آنچه نباید، آن گاه نخشکد.

[اوشیدر] دین را پاک بکند، هادمانسری[2] را اندرکار گیرد و کار از هادمانسر کند. نوع گرگ همه به یک جای شوند و اندر یک جای برهم آمیزند و گرگی که پهنایش چهارصدوپانزده گام دراز[ایش] چهارصدوسی‌وسه گام است پدیدار شود. [به] دستوری اوشیدر، [مردم] سپاه آرایند و به کارزار آن گرگ شوند. نخست یَزِش کنند و ایشان به یزش، بازداشتن [آن گرگ] نتوانند. پس، اوشیدر گوید که «بِدان تیزترین و پهن‌ترین تیغ آن دروجِ بس‌نیرو را چاره سازید». پس مردمان آن دروج را به اَشتَر[3] و کارد و گرز و شمشیر و نیزه و تیر و دیگر ابزارها بکشند. یک فرسنگ پیرامون زمین و گیاه از زهری که از آن دروج آید، بسوزد.

جَهی[4] از آن دروج فراز دوَد، به تنِ مگسِ سیاه، و به دروج مار شود و او را مسکن اندر او بود و بدان روی ستمگر تر نشود.

پس از آن، به چهارصد سال، باران مَلکوسان[5] بود. چون آن باران را زمان رسد،

نخستین سال، بزرگان دین* به مردمان گویند که «انبار سازید، زیرا باران آید». مردمان انبار سازند. آن سال باران نباشد. سال دیگر همان گونه گویند و انبار سازند؛ آن سال باران نباشد. سال دیگر همان گونه گویند و انبار سازند؛ آن سال باران نباشد و تا سال چهارم همان گونه گویند و مردمانِ بی‌اعتقاد گویند که «آنچه مزدیسنان گویند نشود؛ زیرا ایشان پیشتر نیز این را گفتند و نشد. این انبارها که ما ساخته‌ایم به ده زمستان از میان بِنَرَود» و انبار نسازند و آن سال باران باشد. سال نخست سه بار به تابستان، سه بار به زمستان باز ایستد. دیگر [سال] دو بار به زمستان، دو بار به تابستان بازایستد. سال سدیگر، یک بار به زمستان و یک بار به تابستان باز ایستد. سال چهارم، ماه خرداد، روز دی به مهر، بَرَف آغاز شود و تا ماه دی، روز دی به مهر، هیچ زمان باز نایستد.

پس مزدیسنان نفرین کنند و به نفرین مزدیسنان [مردمِ بی‌گروش] میرند. جان مردم و گوسپند همه جا تُنُک شود. پس اندر آن زمان مردم و گوسپند را از وَرِجمکَرد[6] آورند و جای‌جای ماندگار شوند. ایشان به تن مِه و شایسته‌تر و نیکوکردار اند؛ زیرا آن دروج نیرومند ایشان را به کارزار بکشتن نتواند.

چون آن زمستان به سر رسد، گوسپند ایدون تُنُک ببوَد که چون [به] جائی گَلهٔ گوسپندان بینند، آن گاه به شگفتی آیند. دَدِکوهی و دشتی به مردمان آیند و ایدون اندیشند که ما را مردمان ایدون دارند که فرزند خویش را.

پس اردیبهشت از بالا بانگ کند و ایدون گوید که «پس، آن گوسپندان را بمکشید چنان که تاکنون [همی] کشتید. هنگامی که گوسپند چندان سالمند شود که از آن پس به کاهش بازایستد، او را بکشید». مزدیسنان همان گونه کنند و دد کوهی و دشتی، چون سال و تن ایشان ایدون برآورده شد که از آن پس به کاهش ایستند، به مردمان آیند و گویند که «خورید مرا پیش از آن که مرا آزِ اودرای[7] جوَد» و مزدیسنان همان گونه کنند.

به پایان هزاره، اوشیدرماه، به سی سالگی به دیدار هرمزد رسد. خورشید از آن روز به [بیست] شبانه‌روز به بالای [آسمان] بایستد. شش سال گیاه، آنچه نباید، نخشکد، او دادیگ[8] را به کار گیرد، کار از داد کند. نوع مار همه فراز [به] یک جای

---

* [متن: دین بُرداران]. ☆

شوند، اندر یک جای برهم آمیزند و ماری که هشتصدوسی‌وسه گام پهنا و هزاروششصدوپنجاه‌وشش گام درازا [دارد]، پدید آید.

مزدیسنان، بدان دستوری اوشیدرماه سپاه آرایند، به کارزار آن مار شوند، چون رسند، اوشیدرماه گوید که یَزِش کنید و یزش کنند. آن دروج بگُدازَد و یک فرسنگ پیرامون زمین و گیاه از زهری که از آن دروج بیاید، بسوزد.

جَهی از آن دروج فراز دَوَد، به تن مگسِ سیاه، و به دروجِ دوپای ـ تخمه (= انسان) ساکن شود. از آن روی است که ستمگر نشود. اندر آن هزاره، ضحاک از بند برهد و شاهی بر دیوان و مردمان را فراز گیرد. ایدون گوید که «هر که آب و آتش و گیاه را نیازارد، آن گاه او را بیاورید تا وی را بِجَوَم». آتش و آب و گیاه، از بدی که مردمان بدیشان کنند، نالان پیش هرمزد شوند و گویند که «فریدون را بر ایستان تا ضحاک را از میان ببرد، چه اگر جز این [باشد] بر زمین نباشیم». پس هرمزد با امشاسپندان به نزدیک روان فریدون شود. او را گوید که «بر ایست! ضحاک را از میان ببر.» روان فریدون گوید که «من از میان بردن نتوان. به روان سامان[۹] کرشاسپ شوید.» پس هرمزد با امشاسپندان به نزدیک روان سامان [کرشاسپ] شوند. و سامان کرشاسپ را بر ایستانَد و [او] ضحاک را بکشد. ضحاک آن چندْ عمر کند که [از] گوسپندان اندر ایرانشهر یک چهارم را بِجَوَد.

پس از آن، به پایان هزارهٔ اوشیدرماه، سوشیانس، به سی سالگی، به دیدار هرمزد رسد. آن روز خورشید بایستد، تا سی روز به بالای [آسمان] بایستد و سوشیانس چون از دیدار باز آید، آن گاه کیخسرو[۱۰] که بر وایِ درنگ‌خدای[۱۱] نشسته است، به پیشباز او آید. سوشیانس پرسد که «تو کدامین مردی که بر وایِ درنگ‌خدای رَوی [که] تو را فراز گشت بدان تنِ اُشتر؟» کیخسرو پاسخ گوید که «من کیخسرو ام» و سوشیانس گوید که «تو [همان] کیخسرو ای [که] به دانائی و به هوشِ دوریاب بردیدی [این زمان را] هنگامی که بتکده‌ای را به دریای چیچست بِکَندی[۱۲]؟»

کیخسرو گوید که «من آن کیخسرو ام». سوشیانس گوید که «تو ایدون نیکو کنشی ورزیدی، چه اگر تو [چنان] نمی‌کردی، همهٔ آن گَردانِش که فرشکردْسازی نیکو است، دشوار[۱۳] می‌شد.»

دیگر پرسد که «تو از میان بردی افراسیاب تورانی تبهکار را؟» گوید که «من از

میان بردم». سوشیانس گوید که «ایدون نیکو کنشی ورزیدی، چه اگر تو از میان نمی‌بردی افراسیاب تورانی تبهکار را، همهٔ آن گردانش که فرشکردسازی نیکو است، دشوار می‌شد».

سوشیانس گوید که «ای کی! برو و دین بستای». کیخسرو دین بستاید. پس اندر آن پنجاه‌وهفت سال، کیخسرو شاه هفت‌کشور باشد و سوشیانس موبدان‌موبد شود. پس کرشاسپ با آن گرز خوب فروگردنده [۱۴] رَودَ و توس [۱۵] پیش او ایستند و تیر اندرکمان نهد و به کرشاسپ گوید که «دین بستای و به گاهانی یشت بکن، گرز بیفکن، چه اگر دین نستائی و گرز نیفکنی، آن‌گاه این تیر را به تو افکنم.» کرشاسپ، از بیمِ تیرِ توس، دین بستاید و گرز بیفکند.

همهٔ مردم دین‌بُردار شوند. یکی به دیگری دوست و مهربان شود. هیچ مردمِ زنده پس از آن نمیرد. سوشیانس با فرشکردسازان که او را یار اند، بر جسد آنان که مرده‌اند، بایستند.

هرمزد استخوان را از زمین و خون را از آب و موی را از گیاه و جان را از باد خواهد. یکی را به دیگری آمیزد و شکلی* که خود دارد [به آن] بدهد [۱۶]، سوشیانس یشت بکند و یک پنجم مردگان را برخیزاند. به دیگر یشت یک پنجم، به سدیگر یشت یک پنجم، به چهارم یشت یک پنجم، به پنجم یشت مردگان را همه برخیزاند. هر کسی بشناسد که این مرا پدر و این برادر و این مرا زن و این مرا کدامین کس از رامش بخشندگان است.

همهٔ خورش‌ها و آسایش‌ها و هر چیزی که مردمان را از آن رامش، آسانی و آسایش است ایدون باز آید چنان [که] هرمزد به آغازِ آفرینش آفرید. خورش و مزه یکهزار برابر آن شود که اکنون هست. هر کس خواهد، خورد، هر کس که نخواهد، نخورد.

هرمزد این زمین را دو برابر درازا و پهنائی که اکنون دارد بکُند و مردم، ملزم به نیکوئی [کردن]، آن کنند که اندر جهان شایسته‌تر و بهتر بینند.

مرد را آن چند زن پادشا [۱۷] که در گیتی بود، آن‌گاه باز دهند. او را که زن نبود، آن گاه زن دهند. زن که او را شوی نبود، آن‌گاه شوی دهند. آن مرد و زن جفت شوند و

کارِ بوسه کنند و به یکدیگر دهند؛ و چون مردگان را برخیزانند، [در مورد] آنان که جم را بریدند و رَشن‌چین[۱۸]، پسر ویونگهان، یشتی بکنند و ایشان هم بمیرند. سه روز [ایشان را] مرده بهلند. آنگاه مردهٔ ایشان را باز آرایند و مردهٔ هر یک از دیگر مرگ‌ارزانان[۱۹] را نیز به همان گونه بیارایند، مگر آنان که کُشتاری از آنان است. ایشان را نیز دستور[ی] بود که گفت که «مردهٔ ایشان را [نیز] باز آرایند، به توبه شوند. [برای] هر مرگ‌ارزانیی که کرده‌اند، یکبار [ایشان را] سر ببُرند و ایشان را سه روزشبان باز به دوزخ افکنند و ایشان را پادافراه نه‌هزار سال بنمایند». شب سدیگر، به اوش‌بام[۲۰]، سپندارمذ برایستد، گوید که «همهٔ ایشان را پادافراه [باید].» آن‌گاه دیگر دروندان را نیز، که به مرگ‌ارزانی دروند نبوده‌اند، به اندازهٔ گناهی که کرده‌اند، پادافراه کنند. شهریور فلز همهٔ کوههای جهان را بگدازد؛ [و آن]، دهان بالای (= به بلندی زمین تا دهان انسان)، به پساخت‌گاه بایستد. همهٔ مردمان اندر آن فلز بگذرند و سرانجام، دروندان بدان [فلز گداخته] از گناه پاک شوند. ایشان را دشواری ایدون بود که بر ایشان، به گیتی، فلز گداخته هلند. پرهیزگاران را ایدون آسان بود که بر ایشان شیر گرم اندر دوشند.

پیش از آن که سوشیانس مرده خیزاند، به دستوری او سپاه آرایند، به کارزار دروج شرک شوند. [سوشیانس] از دروج شرک پرسد که «ای دروج! آیا در برابر دین مزدیسنان، به امری چنین معترفی که در آن کالبد [خود] گناه کرده‌ای، [گناهی] که [در مورد] آن گفتی که کُننده‌ام؟ تو را هیچ به پوزش هست یا نه؟». او گوید که «من زادهٔ اهریمن‌ام، [همان گونه] که او را هیچ پوزش نیست، مرا نیز نیست.»

سوشیانس یشتی بکند، آن دروج بدان جای که اکنون هست تاخت آورد؛ از آن جای باز تازد و این زمین را، برفرازترین یک‌سوم از یک‌سومِ برتر بتازد[۲۱]. زمین بانگ کند که «بدین دروج اندکی نیز توان ندارم. اقامت* این را بر خود نتوانم؛ زیرا مرا ایدون می‌دَرَد و پاره می‌کند که گرگِ چهارپای شکمِ گوسپندان را دَرَد و بچه را از ایشان بگیرد. به سوی او روید [شما] که مزدیسن‌اید و چارهٔ این خواهید».

مزدیسنان به همان گونه سپاه آرایند و یزش کنند. آن دروج از آن جای که هست بتازد. این زمین را، از آن فرازترین یک‌سوم، از یک‌سوم میانه، تازد. زمین به همان

---

* [متن: «میهمانی»، یعنی «استقرار و اقامت، حضور و بودن»].☆

گونه که بالاتر نوشتم، بانگ کند و آن دروج از آن جای بتازد، بدان جای شود که اکنون هست و جوزَهر دروج را گیرد و او را گوید که «آفریدگان سپندمینو بر آفریدگانِ اهریمن پادافراه خواهند کردن و من هرگز [با ایشان] همداستان نیستم که آفریدگان سپندمینو بر آفریدگان اهریمن پادافراه کنند» و از آن جای هر دو به یکباره بتازند و بر آن فرازترین یک‌سوم [از] فرودترین یک‌سوم این زمین بتازند و زمین به همان گونه بانگ کند و مزدیسنان به همان گونه یزش کنند و به یزش ایشان را بازداشتن نتوانند. پس شهریور بدان سوراخ که ایشان اندر شدند، فلز گداخته بَرهِلَد و از پس ایشان اندر شود. آن دروجان از این زمین ایدون به دوزخ افتند چون سنگی که اندر آب افتد یا [چون آن را] افکنند، تیز به بن آب شود.

پس چون پادافراه آن دروندان کرده شود، سوشیانس یشت بکند و یک‌پنجم دیگر دروجان نابود شوند. دیگر یشت بکند، یک‌پنجم دیگر [نابود شوند]، سدیگر یشت را یک‌پنجم [دیگر] و [چون] پنجم یشت را بکند، همهٔ دروجان را ببرند.

خشم و آز به اهریمن گویند که «ای اهریمن نادان! مگر [آفریدگان] تو را جَوَم، زیرا تو را بجز آفریدگان دزدی که تو ساختی نگزینند و من زیستن نتوانم».

نخست، آزِ دیوآفریده خشمِ دارندهٔ درفشِ خونین را بِجَوَد، دیگر، زمستانِ دیوآفریده، سدیگر، دیوِ مرگِ نهان‌روش و چهارم، دیوِ پیریِ بدَدَم را بِجود تا این دو فراز مانند: اهریمن و آز دیوآفریده. آز دیوآفریده به اهریمن گوید که «مگر تو را جَوَم ای نادان! زیرا یزدان آفریدگان را از تو دور کرد.»

اهریمن برایستد، به سپندمینو رَوَد، ایدون گوید که من این آفریده را (= آز را) آفریدم و آزِ دیوآفریده، که آفریدگانِ مرا جوید، اکنون مرا خواهد جویدن، تو را به نبرد [22] دعوت کنم.

هرمزد با سروش پرهیزگار بر ایستند و سروش پرهیزگار آز را از میان برد. هرمزد اهریمن را با تاریکیِ گَنده بوی و بَدی نخستین ــ که چون اندر تاخت، اندر آورد ــ همه را به سوراخی که [از آن] اندر تاخته [بود، افکنَد و از] آسمان بیرون کُند. او راآن سوراخ ایدون سست و بی‌هوش بکُند که سپس از آن [به] سستی باز ایستد.

بود [کسی] که گفت «جاودانه به کُشتِگی از کار بیفکَند و سپس نه اهریمن باشد و نه آفریدگان او.»

اندر آن زمان که دروندان را پادافراه کرده‌اند و از میان فلز [گداخته] بگذشته‌اند، انجمنِ ایستواستران [۲۳] باشد و هر کسی را بدان چند کار و کرفه که کرده است مزد و پاداش دهند. یشتی بکنند و زمین سه نیزه بالا برشود. به دیگر یشت سیصد نیزه بالا برشود، به سدیگر یشت [سه‌هزار نیزه بالا برشود]، به چهارم یشت سه بیور نیزه بالا برشود، به پنجم یشت به ستاره‌پایه رسد و گرزمان از آن جای [که هست] فرود به ستاره‌پایه آید.

پس هرمزد، امشاسپندان، همهٔ ایزدان و مردمان به یک جای شوند و نیز ستاره و ماه و خورشید و آتش بهرام هر یک [چون] تن مردی دلاور، و همه مرد ـ تن بشوند و به زمین آیند. پس هرمزد دارای آفرینش کمال یافته باشد؛ او را پس از آن کاری برنباید کردن. مردم به تن و سنّ چهل‌ساله‌وار، همه نامردنی و بی‌مرگ، بی‌پیری، نافرسودنی و ناپوسیدنی شوند.

ایشان را کار این باشد: هرمزد را دیدن و نماز بردن به عنوان خدای و هر آن چیز دیگر را که خود رامش بخش‌تر انگارند، کردن. هر کس دیگری را ایدون دوست بود که خود را.

نیکوئیِ تنِ پسین ــ جز آنچه بالاتر نوشته شد ــ ایدون است که مرز آن را به دانش و خرد مردمان بدانستن و گفتن نشاید. همهٔ چارپایان باز شوند و مزهٔ گوشت [هم]. ماد[گان] باز به یک ماده و نر[ان] باز به یک نر آمیخته شوند تا باز به گاو یکتا آفریده پیوندند و باز آمیزند. پس، تن گاو را به [صورت] مینوی کنند و اندر تن مردمان آمیزد و مزه اندر تن مردمان بهلد، چونان که پس از آن گوشت خواری نباید. [این] از آن روی است که ایشان را به هر زمان مزهٔ خوش همهٔ گوشت‌ها اندر دهان ایستد. سپس گاو تنِ مردمان باز آید و دارای تن به گیتی بود.

مرد و زن، یکی با دیگری، کام‌گزاری آرایند و کنند، اما ایشان را زایش نبود. گیاه، آن چند نوعِ مایه‌ور باز بود و ایشان را کاهش نبود و به هر گاه چون بوستانی شاداب است که اندر او همه گونه گیاهان و گُلان است و شگفتی و پُربهائی، خوشی و پاکی آن را به خِرَدِ جهانی یافتن و دانستن نشاید.

دربارهٔ رستاخیز و تن پسین*

گوید در [نامهٔ] دین که از آن جای که مشی و مشیانه، هنگامی که از زمین بر رُستند، نخست آب، سپس گیاه، سپس شیر و سپس گوشت خوردند، مردم نیز، بهنگام مُردَنشان، نخست [از] گوشت و [سپس از] شیر و سپس از نان خوردن نیز بایستند و تنها، تا به مردن، آب خورند. ایدون نیز، به هزارهٔ اوشیدرماه نیروی آز ایدون بکاهد که مردم به یک خوراک خوردن سه شبانه روز به سیری ایستند. پس از آن، از گوشت خوردن بایستند و گیاه و شیر گوسپندان خورند. سپس، از آن شیرخواری نیز ایستند؛ سپس، از گیاه‌خواری نیز ایستند و آب‌خوار بوند. ده سال پیش از آن که سوشیانس آید، به ناخوردن ایستند و نمیرند. سپس، سوشیانس مُرده برخیزاند.

چنین گوید که زردشت از هرمزد پرسید: «تن را، که باد وَزانید و آب برانید، از کجا بازگیرند و رستاخیز چگونه بود؟» او پاسخ داد که «چون آسمان را بی‌ستون، به مینوئی ایستاده، دورکرانه، روشن و از گوهر خُماهن [24] [آفریدم]، و چون نیز زمین را آفریدم که همهٔ جهانِ مادّی را بَرَد و او را بَرنگهدارنده‌ای مادی نیست، و چون من خورشید، ماه و ستارگان را اندرفضا، به تنِ روشن، به پرواز آوردم و چون دانه را آفریدم که اندر زمین بپراکنند، باز روید و به افزونی باز بود، و چون نیز من اندر گیاه رنگ آفریدم گونه گونه، و چون نیز من اندر گیاهان و دیگر چیز[ها] آتش دادم به ناسوختن، و چون نیز من اندر زِهدانِ مادر پسر (=کودک) آفریدم و نگهداری کردم و جداجدا، موی و پوست و ناخن** و خون و پی و چشم و گوش و دیگر اندام بیافریدم، و چون نیز من به آب پای دادم که بتازد، و چون نیز من ابر را به مینوئی آفریدم که آن آبِ مادی را بَرَد و آن جای که او را کام است بارد، و چون نیز من وای را آفریدم که آشکارا به نیروی باد، به زیر و زِبَر، همان گونه که کام [او است]، وَزَد و به دست فراز نشاید گرفتن؛ یکی یکی از ایشان را چون آفرید[م]، بدان دشوارتر بود که رستاخیز کردن؛ چه مرا اندر رستاخیز یاری چون ایشان هست که چون ایشان را آفریدم نبود. بَرنگَر که چون آن نبود، آن‌گاه من [آنان] را بساختم، آن را که بود، چرا باز نشاید ساختن؟ زیرا بدان هنگام، از مینوی زمین استخوان، از آب خون، از گیاه

---

* بندهش، از ص ۲۲۰ تا ۲۲۸.

** [ترجمهٔ بندهش: جان].☆

موی و از باد جان را ــ همان گونه که در آغاز آفرینش پذیرفتند ــ بخواهم.»

نخست استخوان کیومرث برانگیخته شود، سپس آنِ مشی و مشیانه، و سپس آنِ دیگر کسان برانگیخته شود. [به] پنجاه‌وهفت سال، سوشیانس مُرده انگیزاند، همهٔ مردم برایستند. چه پرهیزگار، چه دروند مردم، هر کس از آن جای بازایستند که ایشان را جان بشد، یا نخست بر زمین افتادند. پس چون همهٔ جهان مادی را تن [به] تن باز آراید، آن گاه بدیشان شکل* بدهند و آن روشنی را [که] با خورشید است، نیمی به کیومرث و نیمی به دیگر مردم بدهند. سپس مَردم مَردم را بشناسند که روان روان را و تن تن را بشناسد که این مرا است پدر، این مرا است برادر، این مرا است زن، این مرا است کدامین خویشاوند نزدیک‌تر.

پس، انجمن ایَستواسْتَران بُوَد، آن جای که مردم بر این زمین بایستند. اندر آن انجمن، هر کس نیک‌کنشی و بدکنشی خویش را بینند. پرهیزگار در برابر دروند آن گونه پیدا بُوَد که گوسپند سپید در برابر آن که سیاه است. اندر آن انجمن، پرهیزگاری را که اندر گیتی دروندی دوست بود، آن دروند از آن پرهیزگار گِله کند که «چرا اندر گیتی از کنش نیکوئی که خود تو ورزیدی، مرا آگاه نکردی؟» اگر همان گونه [باشد که] آن پرهیزگار او را نیاگاهانید[ه باشد]، آن گاه او را بدان انجمن شرم باید بردن.

پس پرهیزگار را ازدروند جدا کنند. پرهیزگار را به بهشت برند. دروند را به دوزخ باز افکنند. سه شبانه روز، تنومند و جان‌اومند دوزخی [بوَند]، اندر دوزخ پادافراه کشند.

پرهیزگار، اندر بهشت، تنومند [و جان‌اومند] آن سه شبانه‌روز را شادی بینند. چنین گوید [در نامهٔ دین] که بدان روز که دروند از پرهیزگار و پرهیزگار از دروند جدا شوند، هر کس را اشک تا قوزک فرود آید. چون پسر را از انبازی پدر و برادر را از آن که برادر است و دوست را از آن که دوست است، جدا کنند، هر کس آن کنشِ خویش را تحمل کند: گرید پرهیزگار بر دروند و دروند گرید بر خویشتن. هست که پدر پرهیزگار و پسر دروند است، هست که برادری پرهیزگار و یکی دروند است. ایشان که سودِ خویش طلب[۲۵] کرده‌اند، چون ضحاک و افراسیاب و وامن[۲۶] و نیز دیگر از این گونه مرگ‌ارزانان، پادافراه [بِدان] آئین تحمل کنند [که] هیچ مردم

* [متن: ēwēnag (آئینه)]. ☆

تحمل نکند، که آن را پادافراهِ سه‌شبه خوانند.

اندر آن فرشکردسازی، آن مردم پرهیزگار ــ که نوشتم پانزده مرد و پانزده کنیزک [۲۷] زنده‌اند ــ به یاری سوشیانس برسند.

گوچهر مار، که میان زمین و سپهر است، از تیغ* ماه به زمین افتد. زمین را همان‌گونه درد بُوَد که میش را، اگر گرگ پشم بَر کَنَد.

سپس، آتش و آریامَن ایزد فلزِ اندر کوهها و گریوه‌ها را بگدازانند و بر زمین رودگونه بایستد. سپس، همهٔ مردم را اندر آن فلز گداخته بگذرانند و پاک بکنند. آن که پرهیزگار است، آن گاه چنان گمان کند که [اندر] شیرِ گرم همی‌رود. اگر دروند است، آن گاه، به همان آئین گمان کند که اندر فلز گداخته همی‌رود. پس بدان عشقِ بزرگ، همهٔ مردم به هم رسند: پدر و پسر و برادر و همهٔ دوستان.

مرد از مرد پرسد که «آن چند سال کجا بودی و تو را به روان قضاوت چه بود، پرهیزگار بودی یا دروند؟»

نخست، روان تن را بیند و او را پرسد. بدان گفت و پاسخ، مردم با یکدیگر هم‌بانگ شوند و بلندْ ستایش به هرمزد و امشاسپندان برند.

هرمزد بدان گاه فرجام بخشندهٔ آفرینش شود؛ زیرا او را اندر آن گاه که مردهٔ ایشان باز ساخته شود، کاری [دیگر] برنباید کردن.

یزشِ باز سازیِ مرده را سوشیانس با یاران [آغاز] کند و گاو هَدَیوش را بدان یزش کشند. از پیه آن گاو و هومِ سپید انوش آرایند و به همهٔ مردم دهند و همهٔ مردم جاودانه بی‌مرگ شوند [۲۸].

این را نیز [نامهٔ دین] گوید که مردمانی را که بالغ بودند، آن گاه به سن چهل‌سالگی باز آرایند و آنان که خُرد و نارسید بودند، آن گاه ایشان را به سن پانزده‌سالگی باز آفرینند. هر کس را زن و فرزند دهند و با زن همخوابی آن گونه کنند که اکنون اندر گیتی هست، اما فرزندزائی نبوَد.

پس سوشیانس، از فرمانِ دادار، کنش همهٔ مردم را بسزا مزد و پاداش دهد. این نیز هست که [کسی] چنان پرهیزگار است که [سوشیانس] گوید که [او را] برند به گرزمان هرمزد و، چنان که خود باید، تن را برستاند و جاودانه با آن رود.

---

* [ترجمه پیشین: «زیرماه»]. ☆

این را نیز [در نامه دین] گوید که او که یشت نکرده است و گیتی‌خرید [۲۹] نفرموده است و جامه به صدقه به نیازمندان نداده است، آن جای برهنه است. [اگر] ستایش هرمزد بکند، باشد که مینوی گاهان او را کار جامه کند.

پس هرمزد اهریمن را، بهمن اکومن را، اردیبهشت ایندر را، شهریور ساوول را، اسپندارمذ ترومد را که هست ناگهیس، خرداد و امرداد تریز و زریز را، راستگوئی آن دروغگوئی را و سروش پرهیزگار خشم دارندهٔ درفش خونین را گیرند.

پس دو دروج فراز مانند: اهریمن و آز. هرمزد به گیتی آید، خود زوت [۳۰] است. سروش پرهیزگار راسپی [۳۱] است و ایونگهان [۳۲] را در دست دارد.

اهریمن و آز، بدان دعای گاهانی، به شکسته‌افزاری، از کار افتاده، از آن گذر آسمان که از آن اندر تاخته بودند، باز به تیرگی و تاریکی [افتند].

گوچهرمار بدان فلز گداخته بسوزد و فلز اندر دوزخ تازد و آن گند و ریمنی میان زمین که دوزخ است، بدان فلز سوزد و پاک شود.

آن سوراخ [۳۳] که اهریمن بدان اندر تاخته [بود] بدان فلز گرفته شود. آن زمین دوزخ را باز به فراخنای گیتی آورند و فرشکرد شود اندر جهان، جهان جاودانه به کام، بی‌مرگ شود.

این را نیز [نامهٔ دین] گوید که این زمین بی‌فراز و نشیب و هامون بشود و کوه و چگاد و گودی، دارای بلندی [۳۴] و دارای پستی نباشد [۳۵].

یادداشتهای بخش نوزدهم

۱ـ چنین در متن؛ معمولاً یکهزار سال.

۲ـ پهلوی: hādamānsar، نام گروهی از متنهای اوستائی است که با مسائل آئینی مربوط است. هادمانسری، به صورت صفت، آنچه مربوط به این متنها است.

۳ـ [اشتر] ☆ پهلوی: aštar. در این جا ظاهراً سلاحی است، ولی برای دانستن مفهومی دیگر از آن، نگاه کنید به بخش پانزدهم، یادداشت سوم.

۴ـ [جهی] ☆ دختر اهریمن. نک. بخش پنجم، ی ۱.

۵ـ نک. بخش چهاردهم، ی ۵۰.

۶ـ نک. بخش پانزدهم، داستان جم.

۷ـ پهلوی: udarāy ، اوستا: -udāro.θrasa . صفتی برای نوعی مار. [شاید: مار بلعنده]. ☆

۸ـ [دادی]☆ پهلوی: dādīg ، بخش منثور *اوستا* و آنچه مربوط به قوانین دینی است.

۹ـ سام و کرشاسپ در *شاهنامهٔ* فردوسی دو شخص جدا از هم ولی خویشاوند اند، اما در ادبیات اوستائی -sāma لقب کرشاسپ است و کرشاسپ از خاندان سامه به شمار می‌آید. در ادبیات پهلوی دو نام سام و کرشاسپ اغلب به جای یکدیگر به کار می‌روند.

۱۰ـ کیخسرو، پسر سیاوش و نوهٔ کی‌کاوس، یکی از جاودانانی است که در پایان جهان برای نو آراستن زمین و مردمان و فرشکردسازی باز می‌آیند.

کریستن‌سن، در کتاب خود به نام *کیانیان* [۱]، صورتی از جاودانان را می‌دهد. بر مبنای این صورت، می‌توان گفت که تعداد جاودانان محدود نبوده است و بر اساس روایات گوناگون، افرادی تازه به تازه بر گروه ایشان افزوده می‌شده است. نک. به یادداشت ۲۷ همین بخش.

۱۱ـ دربارهٔ وایِ درنگ‌خدای نک. بخش نخست، ی ۱۴.

۱۲ـ این نکته مربوط به رفتن کیخسرو به دژ بهمن و گرفتن آن است. در این سفر گیو به همراه او بود. نک. *شاهنامهٔ* فردوسی، جلد سوم، از ص ۷۵۸ به بعد.

۱۳ـ واژهٔ پهلوی: dwby . برای قرائت این واژهٔ نک. duž و duždد در *M.P.*,vol. 2 .

۱۴ـ نک. بخش یازدهم، ی ۱۷.

۱۵ـ توس از پهلوانان باستانی است و بنا بر بسیاری روایات، از جاودانان نیز هست.

۱۶ـ در *گزیده‌های زادسپرم*، بخش سی‌وچهارم، ص ۱۳۶ از بند هفتم به بعد، چنین آمده است: هرمزد گفت: «مرایند پنج انباردار، پذیرندگان در گذشتگانِ دارایِ تن. یکی زمین که بر نگهدار گوشت و استخوان و پی مردمان است. یکی آب که نگهدارندهٔ خون است. یکی گیاه که دارندهٔ موی سر و تن است. یکی روشنی که پذیرفتار آتش است. یکی این باد که جهان آفریدگان را به فرشکرد هنگام به من [باز دهد].

«برخوانم زمین را، از او خواهم استخوان و گوشت و پی کیومرث و دیگران را. گوید زمین که "چگونه رسانم، که نه این بدانم که [کدام استخوان و گوشت و پی از آن او است] و کدام از آن دیگری؟"

«برخوانم آب اروند را، که دجله است از رودان، که بررسان خون مردهٔ مردم را. گوید که "چگونه رسانم، که نه این بدانم که کدام خون از آن اوی و کدام از آن دیگری است؟"

«برخوانم گیاه را، و از او خواهم موی مردهٔ مردم را. گوید گیاه که "چگونه رسانم، که نه من بدانم که کدام موی از آن اوی و کدام از آن دیگری است؟"

«برخوانم باد را، و از او خواهم جانِ اویِ مردهٔ مردم را. گوید باد که "چگونه رسانم، که نه من بدانم که کدام جان از آن اوی و کدام از آنِ دیگری است؟"

---

۱. از ص ۲۱۹ تا ۲۲۴.

«[من]، که هرمزدم، چون باز نگرم بر زمین، آب، گیاه، روشنی و باد، به روشن‌بینی* بدانم، یکی را از دیگری بشناسم...»

۱۷ـ زنِ پادشا، یا پادشازن، زنی است که باکره است و با رضای خاطر والدین به شوهر رفته است.

۱۸ـ [رشن‌چین]☆ پهلوی: rašn-čīn ، لقب برادر جمشید. در اوستا نام او آمده است: -spityura.

۱۹ـ مرگ‌ارزان به معنای شایستهٔ مرگ است و او کسی است که پادافراه گناهش اعدام باشد، و مرگ‌ارزانی گناهی است که پادافراهش اعدام است.

۲۰ـ اوش‌بام، آغاز سحر است.

۲۱ـ جمله به قرینهٔ معنا تصحیح شد.

۲۲ـ پهلوی: dāwarīh. داوری کردن، به معنای ستیزه کردن، در فارسی هم آمده است. نک. فرهنگ معین و تفسیر قرآن پاک، ص ۱۵۰.

۲۳ـ ایستواستر isatwāstar پسر زردشت است که در رستاخیز به داوری مردمان نشیند.

۲۴ـ نک. بخش دوم، ی ۳.

۲۵ـ پهلوی: swšmyh' , āsawišnīh (با تغییر m به n).

۲۶ـ این نام در بندهش TD_2 بصورت wātan آمده است. ضبط دیگر آن wāman و wāmun در TD_1 است. دربارهٔ او اطلاعی در دست نیست.

۲۷ـ از صفحه ۱۹۶ تا ۱۹۸ بندهش، نام جاودانان زردشتی آمده است. بنابر آن، پشیوتن، پسر گشتاسپ، به کنگ‌دژ است. اغریرث، پسر پشنگ، به سیستان است که او را گُوبَدشاه خوانند. فردخشت خمبیگان fradaxšt ī xumbīgān به دشت پیشانسه است. اشم یهمائی‌اوشت ašem yahmāi ušt بدان‌جا است که رود ناوُرُو خوانند. وَنِ جودبیش wan ī judbēš به ایرانویج است. اوروتت‌نر urwatat ī nar، که پسر زردشت است، به ورِجمکرد است.

گروهی نیز از هوش رفته هستند، چون نرسی پسرِ ویونگهان wīwanghān، توس پسر نوذر، گیو پسر گودرز، بیرزد bairazd و اشَوَزد ašawazd، پسر پورودخشت. ایشان به هنگام فرشکرد، به یاری سوشیانس آیند. دیگر سام یا کرشاسپ است که ضحاک را خواهد کشت.

در این فهرست نام کیخسرو نیست که خود از جاودانان است، نکتهٔ دیگر این که این فهرست تنها نام دوازده تن را در بردارد و از سه مرد و پانزده زن دیگر نامی برده نشده است.

۲۸ـ نک. بخش یازدهم، ی ۷.

۲۹ـ گیتی‌خرید نام مراسمی است که پیش از مرگ بر پا می‌دارند تا رستگاری دیگر جهان را بخرند.

۳۰ـ [زوت]☆ پهلوی: zōt، اوستا: -zaoθr- ، zaotar، پیشوای برگزاری آئین‌های دینی.

۳۱ـ [راسپی]☆ پهلوی: rāspīg، اوستا: -raēθwiš-kara، وردستِ زوت.

۳۲ـ منظور از ایونگهان در اینجا کهکشان است. [نک. به بخش هشتم، ی ۱۳].☆

* [شاید: «آفریدگان روشن»، یعنی «آفریدگان هرمزدی»].☆

۳۳ـ پهلوی: ml'، lm'. ترجمه به قرینهٔ معنا انجام یافت.

۳۴ـ متن: n'pyšl'. ترجمه به قرینهٔ معنا انجام یافت.

۳۵ـ در *گزیده‌های زاداسپرم*، صفحه ۱۴۹، از بند ۵۲ به بعد چنین آمده است:

«چون سه ماه به رستاخیز مانده است، جنگی بزرگ در گیرد، به همان گونه که در آغاز آفرینش، اندر نبرد با دروج، نود شبانه روز کارزار بود: جنگی که سی روز و شب به باران خرفستر کُش، سی روز و شب به گدازش ابر، که بدو گیاه روئید، سی روز و شب به باد که آب را برانید و زمین را دارای زیر و زبر که دشت و چگاد است، کرد. اما، همان‌گونه که آن نبرد بزرگ در آغاز به بارش آب و [وزش] باد آب‌افزای بود، آن [نبرد] واپسین به تازش آتش و باد شگفت آتش‌افروز [خواهد بود]. همان گونه که آن نبرد ایزدان را با دیوان جنگها به نود شبانه روز بود، اندر آن واپسین [نبرد نیز] شبها، اندر فضا آشکارا و به پیدائی، مینوان (=ایزدان مینوی) آتش گونه و به تن مردمان* [بر] باره[ها]ی مینوی آتشین اسب مانند دیده شوند و [مردم] شگفت بی‌گمان شوند.»

---

* [متن: mard gāh تصحیح شده است به mardīhā، ص ۱۹۵، سطرهای ۱۶ و ۱۷]. ☆

بهشت

[از زمین تا ستاره‌پایه همستگان است و از ستاره‌پایه تا خورشیدپایه بهشت و از خورشیدپایه تا به آسمان اَسَر روشنی و گرزمان است. در ستاره‌پایه، تن و «آئینهٔ» آب و زمین و گیاه، و در ماه‌پایه، تن و «آئینهٔ» چارپایان، و در خورشیدپایه، تن و «آئینهٔ» مردم جای دارند و بخشی از نور اجرام سماوی از آن است. ماه و خورشید و ستارگان را روزنها است که از آن می‌روند و می‌آیند و هریک وا اندازه‌ای معیّن است. خورشید در روز با مهر همراه است و در شب سرداری آفریدگان در نبرد با دیوان، با مهر است. روان پرهیزگاران که با فروهر می‌پیوندد، در بهشت جایگاهی سزاوار کردار نیک خود دارد؛ در بهشت روشن و خوشبوی و سراسر آسایش. اگر گناهان کمتر از ثواب و کرفه باشد، روان بهشتی است و اگر همسنگ باشد در همستگان می‌ماند و اگر گناه سنگین‌تر باشد، روان به دوزخ می‌افتد. دوزخ در میانهٔ زمین، در آنجا است که اهریمن آن را سوراخ کرد و از آن بر آفرینش هرمزد درتاخت. گناهکاران در دوزخِ تاریک و تنگ و گندیده و بی‌آسایش می‌مانند تا پادافراه بَرَند و از گناه پاک گردند. چون بادِ رستاخیزی وزیدن گیرد، مردم را همه زنده می‌کند. آن گاه پاکیزه‌گری گناهان به پایان رسیده و پادافراه، نقص گناهکاران را زدوده است. پس هیچ آفریده‌ای دچار پتیاره نمی‌مانَد و آفرینش پاکی و خلوص محض و اویژگی نخستین آغازین را باز می‌یابد، با همه شادی و رامش بی‌پایان].☆

بخش بیستم*

بهشت

این نیز از اوستا پیدا است که از زمین تا به ستاره‌پایه، همستگان است [که] به ستاره‌پایه است. [از ستاره‌پایه] تا به خورشیدپایه، آن برترین زندگی (= بهشت) است [که] به خورشیدپایه است. از خورشیدپایه تا به آسمان آن روشنی بیکرانه، گرزمان است [که] اندر آن روشنِ بیکرانه است[1].

فروهر پرهیزگاران، که او را کرفه و گناه برابر است و یشت کرده است و آن که او را کرفه بیش از گناه است و یشت نکرده است، به سبب یشت نکردنش، آن‌گاه او را جای به همستگان، به ستاره‌پایه است**.

برای حرکت ستارگان، نَوَد روزن به اوشستَر (= مشرق) و نَوَد [روزن] به دوشَستَر (= مغرب) گشاده است. ستارگان بدین چند روزن آیند و شوند. تن و شکل*** آب و زمین و [گیاه] به ستاره‌پایه بداده شده است و ستارگان، یکی‌یکی، همچندِ خانه‌ای است. به گردونه آیند و شوند و گردونهٔ ایشان را اسب کشد.

تن و شکل ستاره افزون[2] از تن خویش و شکل خویش، از آن آب و زمین و گیاه [نیز] هست.

---

* روایت پهلوی، از ص ۲۰۶ تا ۲۱۰. [این بخش را استاد خود تصحیح کرده است]. ☆

** [ح : «معنا شود». نک. به مقدمهٔ همین بخش]. ☆

*** [«تن و شکل» برگردان برای kirb ud ēwēnag (کالبد و آئینه) است]. ☆

تن و شکل چارپایان به ماه‌پایه آفریده شده است.

بهشت به ماه‌پایه تا به خورشیدپایه است. برای حرکت ماه، یکصدوسی‌وپنج روزن به اوشستر و یکصدوسی‌وپنج [روزن] به دوشستر گشاده است. ماه بدین روزنها آید و شود.

فروهر پرهیزگاران که او را کرفه بیش از گناهش است و یشت کرده است یعنی او را کرفه سه سروشوچرنام[3] بیش از [گناه] است، آن‌گاه او را به ماه پایه [جای است]. نیز اندر آن پایه کسی که بیش کرفه‌تر است، آن‌گاه او را [پایه‌ای] برتر است و آن که فروتر است او را بزرگ دارد که [در] جائی برتر است.

گِردهٔ ماه، همه، دو فرسنگ درازا و دو فرسنگ پهنا [دارد]؛ و روشنیِ ماه افزون بر آن که از تن ماه است، از تن و شکل چارپایان [نیز] هست.

به خورشیدپایه، برای حرکت خورشید، یکصدوهشتاد روزن به اوشستر و یکصدوهشتاد به دوشستر گشاده است. خورشید به این چند روزن آید و شود.

فروهر پرهیزگاران، او را که کرفه یک تناپوهر[4] بیش از گناه است، و یشت کرده است، آن گاه او را جای به خورشیدپایه است. و اندر خورشیدپایه آن گرزمان روشن است.

نیز اندر آن پایه، هر که بیش‌کرفه‌تر است، آن‌گاه او را جای برتر است و آن که [او را جای] فروتر است او را بزرگ دارد که [در] جائی برتر است.

روان نابُرنایان را که هفت ساله است و او را نیز که هفت سال کمتر [دارد] تا پدر و مادر[ش] مردند، [همان] حکم پدر و مادر است، اما اگر برای روان او دِرهَمی پول* بدهند، آن‌گاه روان او را [حکمی] جدا بباشد. آن را نیز که هفت ساله و آن را نیز که تا پانزده ساله است، آمار خویش همان‌گونه باشد که به دین پیدا است.

گِردهٔ خورشید همچندِ ایرانویج و به اندازهٔ یک هفتم خونیرس است و روشنی خورشید افزون بر آن که از مینوی خورشید است از تن و شکل مردمان [نیز] هست.

پیدا است که هر شب اهریمن و دیوان و دروجان برای میراندنِ آفریدگانِ هرمزد از دوزخ بتازند. چون خورشید فروشود، هرمزد، بهمن، اردیبهشت، شهریور،

---

* [پهلوی: purr. شاید «یک درم درست»، «درست به معنای «سیم و زر مسکوک، سکّهٔ تمام عیار» (فرهنگ معین) است. آیا واژهٔ «پول» تحول یافتهٔ purr است؟]☆

سپندارمذ، خرداد و امرداد، مهر، سروش، رَشن ایزد و ایزدان بیشتری [آیند]، کوشش و کارزار با اهریمن، دیوان و دروجان کنند. بهرام ایزد، بُرز ایزد، دَهْمان آفرین و نَریوسنگ ایزد، فرّهٔ کیان و همهٔ فروهرهای پرهیزگاران با اهریمن و دیوان و دروجان کارزار کنند و ایشان را به ستوهی باز به تیرگی و تاریکی افکنند. مهر، به روز، پیشِ خورشید رود؛ چون خورشید اندر روزن شود، مهر باز گردد و به شب سرداریِ آفریدگان هرمزد را در برابر دیوان، دروجان و مهردروغان کند.

* دوزخ اندر میانهٔ زمین آن‌جا است که اهریمن زمین را سُفت و بدان اندر تاخت که [بر اثر آن] همه چیز جهانی به دوگانگی، گردش (= تغییر)، دشمنی، نبرد و فراز و فرود به آمیختگی پیدا بود.

دربارهٔ بهشت، دوزخ و رستاخیز [و این] که بهشت و دوزخ اکنون نیز هست**

بهشت ستاره‌پایه و از آن فراز است، و دوزخ زیر رویهٔ زمین است. بهشت روشن، خوش بوی و فراخ و همه‌آسایش و همه‌نیکی است و دوزخ تاریک، تنگ و متعفن و بی‌آسودگی و همه‌بدی است. جداجدا تفصیل نیکی آن [و] بدی [این] را بر شمردن بسیار است.

میان [این] دو، میان زمین و ستاره‌پایه، همستگان است و او را به آمیزگی از هر دو بهره‌وری است.

در گذشتگان و مردگان را که کرفه بیش است راه به بهشت است؛ [او را] که گناه بیش، راه به دوزخ است و [او را] که کرفه و گناه برابر، جای به همستگان است.

اندر هر سه جای، پایه‌ها است؛ چونان [که کس را] جای است، ایدون نیز آسایش و نیکی و ناآسودگی و بدی است، به اندازهٔ پاکی و آلودگی.

هنگامی که بادِ رستاخیز، به سرانجام، به نابودی اهریمن باشد، دادارِ بخشایشگر همهٔ مردم را زنده باز کند و دروندان را برای پاکیزه‌گری از گناه و آهو، [به سبب] یک یک گناهی که کرده [ه‌ا]ند و آلودگیِ بِدان، بسزا و بناچار پادافراه از پاکیزه‌گران برسد. پرهیزگاران را به سب کردار[شان]، پاداش جاودان و دیرنده و در برابر همهٔ

* بندهش، از ص ۴۵ تا ۴۶. ** دینکرد مدن، از ص ۴۴۱ تا ۴۴۲.

کنش و پرهیزگاری، کفّاره و مزد رسد.

هیچ آفریده[ای] دچار پتیارگی بِنَمانَد. اهریمن و نیز دیوان و دروجان شکسته، زده و کُشته شوند و همهٔ پتیارگی و آهو از آفریدگان نیکو برده شود و همهٔ آفرینش را همان گونه که خانمان و منشأ روشنی است، به خلوص و پاکی و بی‌آهوئی و بی‌نیازی و کام‌یافتگی و بی‌پتیارگی، همه‌شادی ترتیب یابد.

یادداشتهای بخش بیستم

۱- دربارهٔ بخش‌های آسمان و درجات بهشت، میان متنهای پهلوی اختلافاتی چند است، از جمله، در بندهش، چنانکه آمد[1]، بهشت در ماه‌پایه و گرزمان یا گرودمان که انغرِروشن خوانده شود، آن جا است که خورشیدپایه بدان ایسند.

۲- آنچه «افزون بر» ترجمه شد، برابر ترکیب فارسی میانهٔ ēnyā ... čē است.

۳- پهلوی: srōšōčaranām ، اوستا: -sraošō.čaranā ، تنبیهی است خاص برای حدّی از گناه این دسته از گناهان نیز سروشوچرنام خوانده می‌شوند. واژه، در اصل، نام چوبدستی است که پیشوایان دین برای تنبیه گناهکاران در دست می‌گرفته‌اند.

۴- [تناپوهر] ☆ پهلوی: tanāpuhl ، اوستا: -tanu.pərəθa ، حدّی از گناه است که مانع عبور گناهکار از پل چینود می‌شود و کفّارهٔ آن سیصد سکه چهار دِرهَمی یا دویست تازیانه بوده است. تناپوهر کرفه عمل و کاری است نیکو که همسنگ باشد با یک تناپوهر گناه و آن را جبران کند.

---

۱. نک. بخش چهارم.

دربارهٔ بهشت و دوزخ (ارداویراف نامه)

[چون اسکندر اوستا و زند را سوزانید، پس مردم ایرانشهر در شک افتادند. برای بازیافتن حقیقت دین، ارداویراف را برگزیدند تا به جهان دیگر رود و از پاداش عمل مردم خبر آورَد. ارداویراف را می و مَنگِ گشتاسبی خوراندند. پس روان او از چینود پل گذشت. سروش و ایزد آذردست او را گرفتند و از همستگان گذرانیدند و از طبقات بهشت تا به پیشگاه هرمزد. چون سعادت نیکان را دید، دو ایزد او را به دیدار دوزخ و دَرَکات آن بردند. ارداویراف به رود آبی رسید که اشک چشم مردم برای درگذشتگان بود و راه را بر روان می‌بست. از دهانهٔ دوزخ فرو رفت و سهم و تاریکی و سردی و داغی آن را دید و شکنجه‌ها و پادافراه گونه‌گونهٔ دیوان را بر روان دُروَندان. هر گناهکار به سزای بدکاری خویش در رنج است، و در آن هنگامه و ازدحام که چون موی یال اسبی در تنگاتنگی به یکدیگر نزدیک‌اند، هرکس می‌پندارد که خود تنها است. روانها می‌خروشند و فغان می‌زنند و اهریمن آنان را به سخره می‌گیرد. تاریکترین دوزخ مهلک جای او است؛ چاهی خروشنده و بی‌پایان و گندیده، که هزار نی به بُن آن نمی‌رسد و اگر همهٔ هیزم‌های خوشبوی جهان را بر آتش بسوزانند، از گند آن نمی‌کاهد و تیرگی آن را با دست می‌توان گرفت. پس از این دیدار، سروش و ایزد آذر روان ارداویراف را باز به پیشگاه هرمزد آوردند. هرمزد فرمان داد که به راه راستی و دین روید تا به دوزخ نیفتید. چون ارداویراف به شهر زندگان بازگشت، آنچه را دیده بود بازگفت و دبیر فرزانه آن را نوشت]. ☆

بخش بیست و یکم*

دربارهٔ بهشت و دوزخ (ارداویراف نامه)

(۱) چنین گویند که چون زردشتِ پرهیزگار دین پذیرفت و اندر جهان بپراکند، تا بسر رسیدن سیصد سال، دین در پاکی و مردم در بی‌گمانی بودند. سپس، گجسته اهریمن دُروند برای شک کردن مردمان به این دین، آن گجسته اسکندرِ رومیِ مصری‌مسکن را گمراه کرد، که با ستم و نبرد و زیانِ گران[۱] به ایرانشهر آمد، آن شاهِ ایران را بکشت و دربار و شاهی را بیاشفت و ویران کرد و این دین، از جمله همهٔ اوستا و زند را [که] بر پوستهای پیراستهٔ گاو، به آبِ زر نبشته، اندر استخرِ پاپکان به دژِ نِبشت نهاده بود، آن پتیارهٔ بدبختِ اَهْلَموغِ دروندِ بدکردار، اسکندر رومی مصری‌مسکن، بر آورد و بسوخت و بسیار دستوران و داوران و هیربدان و موبدان و دین‌بُرداران و نیرومندان و دانایان ایرانشهر را بکشت و در میان مِهان و کدخدایان ایرانشهر، با یکدیگر کین و ناآشتی افکند و خود، شکسته، به دوزخ تاخت.

پس از آن، مردمانِ ایرانشهر را با یکدیگر آشوب و پیکار بود، و چون ایشان را شاه و دهبد[۲] و سالار و دستورِ دین‌آگاه نبود، در امرِ یزدان به شک بودند و بسیار گونه کیش و گِرَوِش، شَرک و شک و اختلاف رأی در جهان به پیدائی آمد؛ تا آن هنگام که انوشه‌روان آذربادِماراسپندانِ نیکوفروهر زاده شد که بر او پَساخت در دین کرده شد و رویِ گداخته بر سینه ریخته شد و بسیار قضاوت و داوری در حق

---

* *ارداویراف نامه.* [این بخش را استاد خود تصحیح کرده است].☆

صاحبان دینها و گِرَوِشهای دیگر کرده شد، [اما] این دین اندر آشوب و مردمان اندر شک ببودند.

پس، دیگر مُغ‌مردان و دستورانِ دین، که بودند، از آن سبب اندوهگین و پُرغم شدند و بر دَرِ آذر فرنبغِ پیروزگر انجمن خواستند و بسیارگونه سخن و سگالش بر این بود که ما را چاره باید خواستن تا از ما کسی رَوَد و از مینویان آگاهی آورد تا مردمانی که اندر این زمانه‌اند، بدانند که این یَزِش و دِرِوُن[3] و آفرینگان و نیرنگ[4] و پادیابی[5] و تطهیر که ما به عمل [می]آوریم، به ایزدان می‌رسد یا به دیوان و به فریادِ روان ما رسد یا نه.

سپس، ایشان همهٔ مردم را، بنا بر همداستانی دین‌دستوران به دَرِ آذر فرنبغ خواندند و از میان همه، هفت مرد را جدا کردند که به یزدان و دین بی‌گمان‌تر بودند و اندیشه و گفتار و کنش ایشان خود پیراسته‌تر و نیکوتر [بود. به ایشان] گفته شد که «شما با خود بنشینید و از شما یکی را که به این کار بهتر و بی‌گناه‌تر و خوشنام‌تر است، بگزینید».

پس آن هفت مرد بنشستند و از هفت سه و از سه یکی، ویراف[6] نام، را بگزیدند، باشد که وِه‌شاپور نام گویند. پس آن ویراف چون آن سخن را شنود، برپای ایستاد و دست بَرکَش[7] کرد و گفت که «اگر شما را پسند افتد، پس بی‌میلِ من، [مرا] مَنگ مدهید تا شما مزدیسنان نیزهٔ وَر[8] افکنید و اگر نیزه بر من رسد، با میل بدان جای پرهیزگاران و دروندان رَوَم و این پیغام را بدرستی بَرَم و براستی آورم». پس آن مزدیسنان نیزهٔ وَر آوردند. نخستین بار به اندیشهٔ نیک و دیگر بار به گفتار و سدیگر بار به کردار نیک، هر سه [بار] نیزه به ویراف آمد.

(۲) آن ویراف را هفت خواهر بود و آن هر هفت خواهر، ویراف را چون زن بودند و [متون] دین را از بر و یَشت کرده بودند. هنگامی که [داستان برادر را] شنیدند، آنگاه ایشان را چنان سخت گران آمد [که] هرزه درائی و بانگ کردند و در انجمن مزدیسنان پیش رفتند. بایستادند و نماز بردند و گویند که «مکنید شما مزدیسنان این چیز را؛ زیرا ما هفت خواهریم و او یک برادر و هر هفت خواهر آن برادر را زنیم، چونان یک باب خانه[9] که هفت فِرَسْپ [دارد] و ستونی در زیر [آنها] در نهاده شده، [اگر] کسی آن ستون بستاند، آن فرسپان بیفتند؛ همان گونه، ما هفت خواهر را برادر

این یک است که هر نیکیِ زندگی و داشتِ ما، فراز از یزدان [10]، از او است. شما [او را] پیش از زمان، از این شهرِ (= اقلیم) زندگان به آن [شهرِ] مُردگان فرستید. بر ما، بی‌دلیل، ستم رفته است.»

پس، آن مزدیسنان چون آن سخن را شنیدند، آن هفت خواهر را خرسندی دادند و گفتند که «ما ویراف را تا هفت روز تندرست به شما بسپاریم و این نیکنامی بر این مَرد بماند». پس ایشان همداستان شدند.

پس، آن ویراف پیش مزدیسنان دست به کش کرد و بدیشان گفت که «دستوری است تا روانَگان [11] را نیایش کنم و خورش خورم و وصیت کنم، [از آن] پس می و مَنگ بدهید». دستوران فرمودند که «همچنان کن».

پس آن دستورانِ دین، در خانهٔ مینو (= در خانهٔ مینَوی آتش) جائی خوب به [اندازهٔ] سی گام گزیدند و آن ویراف سر و تن بشست و جامهٔ نو پوشید [و خویشتن را] به بوی خوش معطّر کرد، بر تختگاه سزاوار بستر نو و پاک بگسترد، بر جای [او] بستر پاک بنشست و آئین درُون را به جای آورد و روانگان یاد کرد و خورش خورد. پس آن دستوران دین می و منگ گشتاسپی [12] [در] سه جام زرین پُر کردند و یک جام را به اندیشهٔ نیک و دیگر جام را به گفتار نیک و سدیگر جام را به کردار نیک فراز به ویراف دادند. او آن می و منگ را بخورد و هوشیارانه باژ [13] بگفت و به بستر خفت.

آن دستوران دین و هفت خواهر هفت روز شبان به آتشِ همیشه‌سوز و بوی‌گُزار [14] و نیرنگِ دینی اوستا و زند بخواندند و نسک را نیایش کردند و گاهان را سرودند و به تاریکی پاس داشتند. آن هفت خواهر به پیرامون بستر آن ویراف نشستند و هفت روزشبان اوستا فراز خواندند. آن هفت خواهر با همهٔ مزدیسنان و دستوران دین و هیربدان و موبدان، به هیچ آئین، پاسبانی [از وی را] رها نکردند.

(۳) روان آن ویراف از تن به چگاد دائیتی، چینودپل، رفت و هفتم شبانه‌روز باز آمد و در تن رفت. ویراف برخاست، گوئی که از آن خواب خوش برخیزد، با اندیشه‌ای بهمنی و خرم.

آن خواهران با دستوران دین و مزدیسنان، چون ویراف را دیدند، شاد و خرم شدند و گفتند که «خوش آمدی تو، ویراف، پیغامبر ما مزدیسنان! از شهر مردگان به

این شهر زندگان آمدی.» آن هیربدان و دستورانِ دین پیش ویراف نماز بردند. پس، آن ویراف چون [ایشان را] دید، به پیشباز آمد و نماز برد و گفت که «شما را درود از هرمزد خدای و امشاسپندان و درود از پرهیزگار زردشت سپیتمان و درود از سروش پرهیزگار و ایزد آذر و فرهٔ دین مزدیسنان و درود از دیگر پرهیزگاران و درود از نیکی و آسانی دیگر مینوان بهشت.»

سپس، دستوران دین گفتند که «خوش آمدی تو، ویراف، پیغامبر ما مزدیسنان، تو را نیز درود باد. هر چه دیدی براستی به ما گوی.»

پس، آن ویراف گفت که «نخستین سخن این که گرسنگان و تشنگان را نخست خورش باید دادن و سپس باید از او پرسش کردن [و] کار فرمودن». پس، دستوران دین فرمودند که «انوش و خوش!»[۱۵]، و خورش خوب پخته و خوراک خوشبوی و آب سرد و مِی آوردند و آئین دِروُن را به جای آوردند و ویراف باژ بکرد و خورش خورد و [آئین] مَیَزد[۱۶] را بجای آورد و باژ بگفت و ستایش هرمزد و امشاسپندان و سپاس خرداد و امرداد امشاسپند را انگاشت و آفرینگان گفت و فرمود که «آورید دبیر دانا و فرزانه را». دبیر فرهیختهٔ فرزانه را آوردند و پیش [وی] نشست و هر چه ویراف گفت درست و روشن و به تفصیل نوشت.

(۴) وی چنین فرمود نوشتن که بِدان نخستین شب، سروش پرهیزگار و ایزد آذر به پیشباز من بیامدند و بر من نماز بردند و گفتند که «خوش آمدی تو، ارداویراف، که تو را هنوز زمان آمدن نبود»؛ من گفتم «پیغامبرم». پس پیروزگر سروشِ پرهیزگار و ایزد آذر آن دست مرا فراز گرفتند. نخستین گام را به اندیشهٔ نیک و دیگر گام را به گفتار نیک و سدیگر گام را به کردار نیک بـه چـینودپلِ بسـیار پـهنایِ نـیرومندِ هرمزدآفریده فراز آمدم. چون بدان جای فراز آمدم، آن روان در گذشتگان را دیدم کـه در آن سـه شبِ نخستین روان بـه بـالین تـن نشسـته، آن سـخن گـاهانی را می‌سرودند[۱۷]: "uštā ahmāi yahmāi, uštā kahmāičīt" که نیک او که از نیکیِ او هر کس را نیکی است. بر او در آن سه شب به اندازهٔ همهٔ نیکی که در جهان دید[ه بود] نیکی و آسانی رسد؛ چنان که مردی که تا به گیتی بود، آسانتر و خوشتر و خرّمتر بود.

به اوشبام[۱۸] سوم [روز]، آن روانِ پرهیزگاران در بویِ خوشِ گیاه بگشت و او را خوشتر آمد آن بوی از همه بویِ خوشی که به زندگی به بینی او فراز شد؛ و آن بوی را

باد از نیمروزی‌ترین سوی، از نیمهٔ ایزدان، بفرستد. او را آن دین خویش و آن کنشِ خویش به تن دوشیزه‌ای نیکودیدار و خوش‌رُسته، که به تقوی رسته بوده باشد، فراز پستان، که او را پستان باز [نه] نشست، [و] پسنددل و جان[19] [بود]، که او را تن چنان روشن که دیدار[ش] دوست داشتنی‌ترین [و] نگریستن [بر او] بایسته‌ترین [بود].

پرسید آن روان پرهیزگاران از آن دوشیزه که «تو کیستی و از آن کیستی که هرگز به زندگیِ گیتی تن هیچ دوشیزه را نیکوتر و زیباتر از آنِ تو ندیدم؟»

او را پاسخ داد آن دینِ خویش و آن کنشِ خویش که «من کنشِ تو اَم ای جوان خوب اندیش، خوب سخن و خوب کنش و خوب دین. به سبب کامه و کنش تو است که من چنین مِه و بِه و خوشبوی و پیروزگر و بی بدی اَم، چونان که تو را پسند افتد. زیرا تو به گیتی گاهان سرودی و آب را نیکو نیایش کردی و آتش را پاس داشتی و مرد پرهیزگار را خشنود کردی، [چه آن] که از دور فراز آمد، [چه آن] که از نزدیک. بدین اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیکی که تو ورزیدی، اگر من فربه بودم، تو فربه‌ترم کردی و اگر من نیک بودم، تو نیکترم کردی و اگر شایسته بودم، تو شایسته‌ترم کردی و اگر بر جایِ نامبرداران نشستم، تو [بر جائی] نامبردارترم نشاستی و اگر ستودنی بودم، تو ستودنی‌ترم کردی. تو را [ای] مرد پرهیزگار! پس از تو ستایش کنند بدان نیایش و همپرسگیِ دیرندهٔ هرمزد، هنگامی که دیر زمان هرمزد را نیایش و همپرسگی صادقانه کنند [که] از آن آسودگی است.»

(۵) پس، آن چینوَدپُل نُه نیزه پهنا گشوده شد. من به همراهی سروش پرهیزگار و ایزد آذر، به چینودپل، بآسانی و بفراخی و نیک به دلیری و به پیروزگری بگذشتم. ایزد مهرِ بسیار پاسداری کننده ورَشنِ راست و وایِ نیکو و ایزد بهرام نیرومند و ایزد اَشتادِ[20] گسترش بخشندهٔ [جهانِ] مادی و فرّهٔ بهدینِ مزدیسنان و فروهرِ پرهیزگاران و دیگر مینوان، به من، ارداویراف، نخست نماز بردند و من، ارداویراف، دیدم رَشنِ راست را که ترازوی زردِ زرین[21] به دست داشت و پرهیزگاران و دروندان را قضاوت می‌کرد.

پس، سروش پرهیزگار و ایزد آذر دست مرا فراز گرفتند و گفتند که «بیا تا به تو نمائیم بهشت و دوزخ و روشنی و خواری[22] و آسانی و فراخی و خوشی و خرمی و

رامش و شادی و خوشبوئی بهشت را [که] پاداش پرهیزگاران است و به تو نمائیم تاریکی و تنگی و دشواری و بدی و اندوه و آسیب و درد و بیماری و سهمگینی و بیمگینی و ریشگینی و گند در دوزخ را [که] پادافراه گونه گونه [ای] است که دیوان و جادوان و بزه گران کنند؛ و به تو نمائیم گاهِ راستان و آنِ دروغزنان و به تو نمائیم پاداش خوب‌گِرَوشان به هرمزد و امشاسپندان و نیکیِ به بهشت و بدیِ به دوزخ [بودن] را و هستیِ یزدان و امشاسپندان و نیستیِ اهریمن و دیوان و بودنِ رستاخیز و تنِ پسین؛ و به تو نمائیم پاداش پرهیزگاران را از هرمزد و امشاسپندان در بهشت؛ و به تو نمائیم زخم و پادافراه گونه‌گونه به دروندان را به دوزخ [که] از اهریمن [و] دیوان و پتیارگان [رسد].»

(۶) [به] جائی فراز آمدم و دیدم روان مردمی چند را که به هم ایستاده [بود]ند. پرسیدم از پیروزگرْ سروشِ پرهیزگار و ایزدِ آذر که «ایشان کیستند و چرا ایدر ایستند؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این جای را همستگان [۲۳] خوانند و این روانها [که] تا تنِ‌پسین این جای ایستند، روان مردمانی [اند] که کرفه و گناهشان برابر بود؛ و به جهانیان بگوی که هان! کرفه را به آز و دشمنی [۲۴] خوارتر مدارید، زیرا هر کس را که کرفه سه سروشوچرنام بیش از گناه [باشد]، به بهشت؛ و کسی را که گناه بیش، به دوزخ [برند]. کسانی که [ایشان را] هر دو برابر [باشد]، تا تن‌پسین به این همستگان ایستند، پادافره ایشان را از گردشِ هوا است: سردی یا گرمی؛ و ایشان را پتیارهٔ دیگری نیست.»

(۷) پس نخستین گام را به ستاره‌پایه فراز نهادم [۲۵] به اندیشهٔ نیک، آن جا که اندیشهٔ نیک مقیم است؛ و دیدم آن روان پرهیزگاران را که چون ستاره‌ای درخشنده، از آن روشنی همی‌تابید و ایشان را جای نشست بسیار روشن و بلند و پرفرّه بود. پرسیدم از سروش پرهیزگار و ایزد آذر که «این جای کدام و این مَردم کدامند؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گفتند که «این جای ستاره‌پایه و اینان روانها[ئی] هستند که در گیتی یشت نکردند و گاهان نسرودند و خویدُودَه نکردند، و شاهی و دِهبَدی و سالاری نکرده‌اند، [اما] به دیگر کرفه[ها] پرهیزگار بوده‌اند.

(۸) چون دیگر گام را به گفتارِ نیک [به] ماه‌پایه فراز نهادم، آن جای که گفتار نیک مقیم است، آن بزرگْ انجمنِ پرهیزگاران را دیدم. پرسیدم از سروش پرهیزگار و ایزد آذر که «این جای کدام و این روانها کیستند؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این جای ماه‌پایه و این روانهای کسانی است که به گیتی یِشت نکردند و گاهان نسرودند و خویدوده نورزیدند و به دیگر کرفه‌ها بدین جای آمده‌اند. روشنی ایشان به روشنی ماه همانند است.»

(۹) چون سدیگر گام را به خورشید [پایه] فراز نهادم، آن جا که کردار نیک مقیم است، بدان جای رسیدم [که] بلندترین بلندترینان روشنی خوانند. دیدم آن [روان] پرهیزگاران را به گاه و بستر زرین‌ساخته و مردمی بودند که روشنی‌شان به روشنی خورشید همانند بود.

پرسیدم از سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این کدام جای و این روانها کیستند؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این خورشیدپایه است و اینان روانها [ئی] هستند که به گیتی پادشائی نیک و دِهبدی و سالاری کردند.»

(۱۰) چهارم گام را فراز نهادم به آن گرزمان روشن [که] همه آسایش است. ما را روان در گذشتگان به پیشباز آمدند و درود پرسند و آفرین کنند و این گویند که «چگونه تو، پرهیزگار! بیامدی، [که] از آن جهانِ مهلک و بس‌بدی فراز بدین بی‌مرگ جهانِ بی‌پتیاره آمدی. انوش خور، زیرا دیر زمانی ایدر رامش بینی.»[۲۶]

پس از آن، به پیشباز آمد آتش هرمزد، ایزد آذر؛ بر من نمازی برد و گفت که «خوش آمدی تو، ارداویراف، [ای] ترهیزم، پیام‌آور مزدیسنان!»

پس، من نماز بردم و گفتم که «بیا!! [این هم] تو، ایزد آذری که به گیتی همه هیزم و بوی هفت‌ساله بر تو نهادم و [اینک] مرا تَرهیزم خوانی؟»[۲۷]

پس، گوید آتش هرمزد، ایزد آذر، که «بیا! تا به تو فراز نمایم آن دریای آبِ هیزمِ تَر را که بر من نهاده شد»؛ و [مرا به] جائی فراز برد و نشان داد دریای بزرگ آبی کبود را و گفت «این آن آب است که [از] آن هیزم بتازید که تو بر من نهادی!»

(۱۱) پس، بر ایستاد بهمن امشاسپند از گاهِ زرین‌ساخته، و آن دست مرا فراز گرفت و به اندیشهٔ نیک و گفتار نیک و کردار نیک، به میهن هرمزد و امشاسپندان و

دیگر پرهیزگاران و فروهر زردشت سپیتمان و کی‌گشتاسپ و جاماسپ و ایستواستَرِ زردشتان و دیگر سروران دین و پیشوایان دین برد که من هرگز از آن [جای] روشن‌تر و نیکتر ندیدم[۲۸].

بهمن به [من گفت...؟[۲۹]] که «این است هرمزد». خواستم به پیش وی نماز بردن؛ او به من گفت که «نماز بر تو، ارداویراف، خوش آمدی! از آن جهان مهلک به این پاک جای روشن آمدی». فرمود به سروش پرهیزگار و ایزد آذر که «ارداویراف را ببریدش و نشان دهید جای و پاداش پرهیزگاران و نیز آن پادافراه دروندان را».

پس سروش پرهیزگار و ایزد آذر آن دست مرا فراز گرفتند و مرا جای‌جای فراز بردند. دیدم امشاسپندان و دیدم دیگر ایزدان را. دیدم فروهر کیومرث و زردشت و کی‌گشتاسپ و فرشوشتر و جاماسپ و دیگر نیک‌کرداران و پیشوایان دین را.

(۱۲) [به] جائی فراز آمدم و دیدم روان آن راد[مرد]ان را که درخشان [می]رفت بر فراز دیگر روانها به همه روشنی. و هرمزد روان روشن و بلند و نیرومند آن رادان را می‌ستود. گفتم که «خنک تو! که روانِ راد[مرد]انی و ایدون بر فراز دیگر روانها»؛ مرا ستودنی در نظر آمد.

روان آنان را دیدم که در گیتی گاهان سرودند و یشت کردند و به بهدین مزدیسنان که هرمزد به زردشت آموخت، خستو بودند. هنگامی که مرا فراز آمدند بدان جامهٔ[های] زرنشانده و سیم‌نشاندهٔ از همهٔ جامه‌ها درخشان‌تر؛ مرا ستودنی‌تر در نظر آمد.

دیدم روان آن خویدودهان را، در آن روشنی نیرومند آفریده، که به بلندی کوهی روشنی از او می‌تابید. مرا ستودنی در نظر آمد.

دیدم روان آن خداوندگاران و پادشاهان خوب را که چون بدان ارّابه و گردونهٔ زرین، در روشنی[۳۰] [می]رفتند[۳۱]، مهی و بهی و نیرومندی و پیروزگری از ایشان می‌تابید. مرا ستودنی در نظر آمد.

دیدم آن روان بزرگان و راستگویان را که ایشان را حرکت در آن بلند روشنی، بدان فرّهٔ بزرگ [بود]. مرا ستودنی در نظر آمد.

(۱۳) روان آن زنان بسیار نیک‌اندیشه، بسیار نیک‌گفتار و بسیار نیک‌کردارِ «فرمانبردارِ رَد» را، که شویشان را به سالاری [قبول] دارند، در جامهٔ زرنشان و

سیم‌نشان و گوهرنشان دیدم. پرسیدم که «ایشان کدام روانها هستند؟» سروشِ پرهیزگار و ایزد آذر گفتند که «این روان آن زنان است که به گیتی آب را خشنود داشتند و آتش را خشنود داشتند و زمین و گیاه و گاو و گوسپند و دیگر همهٔ آفریدگان نیکوی هرمزد را بزرگ داشتند؛ یزش و درون و سپاس و پرستش ایزدان کردند و اوسوفرید [۳۲] و خشنودی ایزدان مینوی و ایزدان گیتی را بجای آوردند و خشنودی و یگانگی و احترام و فرمانبرداری شوی و سالار خویش را ورزیدند و به دین مزدیسنان بیگمان بودند. به کرفه کردن کوشا بودند و از گناه پرهیزنده بودند.» مرا ستودنی در نظر آمد.

(۱۴) روان یزشگران و مانسَرْبَران [۳۳] را در آن بلند روشنی و بدان ستودگیِ بزرگ دیدم و مرا ستودنی در نظر آمد. روان آنان را دیدم که هَماگ دین [۳۴] را یشتند و نیایش یزدان کردند و فرمودند، که بر فراز روانهای دیگر نشسته [بودند] و کرفهٔ ایشان به بلندیِ آسمان ایستاده [بود]. مرا بسیار ستودنی در نظر آمد.

روان آن ارتشتاران را دیدم که ایشان را حرکت بِدان برترین رامش و شادی و بدان رفتار شاهانه و آن زین‌افزار خوب‌ساختهٔ زرین‌ساختهٔ گوهرافزودهٔ سخت درخشان* سراسرآراسته در آن شگفت ارابه[ها] و گردونه[ها]، بس شکوه و نیرومندی و پیروزگری [بود]. مرا ستودنی در نظر آمد.

روان آنان را دیدم که به جهان، خرفستری بسیار کُشتند و فرّهٔ آبها و آذران و آتشان و گیاهان و نیز آن فرّهٔ زمین از ایشان همی‌افزود و در بلندی و درخشندگی [بودند]. مرا بسیار ستودنی در نظر آمد.

آن روان واستریوشان را دیدم، بدان جای روشن و فرهمند و سترگ [۳۵]، [با] جامه‌ای درخشان، در حالی که مینوی آب و زمین و گیاه و گوسپند پیش ایشان ایستاده، آفرین کنند [۳۶] و ستایش و سپاس و آزادی گویند [۳۷]. ایشان را گاهِ مِه و جای بِه کُنند. مرا ستودنی در نظر آمد.

روانِ هوتُخشانی را دیدم که به گیتی خداوندان و سالاران را پرستیدند [۳۸]، در حالی که بدان گاهِ خوب‌گسترده و بزرگ و روشن و درخشان نشسته‌اند. مرا بسیار ستودنی در نظر آمد.

---

* [ح: hu-abrōg]. ☆

(۱۵) آن روان شبانان را دیدم که به گیتی چهارپای و گوسپند را ورزیدند[۳۹] و پروردند و از گرگ و دزد و مردم سِتُنبِه نگاه داشتند و به هنگام مناسب آب و گیاه و خورش دادند و از سرما و گرمای سخت حفظ کردند و گُشن را به گاه خویش، [بر ماده] برهِشتَند و به قاعده حفظ کردند و از آن بسیار سود بزرگ و بَر و نیکی و خورش و جامهٔ مردمان زمان فراهم شد، که در آن روشنی و بدان بَرِ درخشان و رامش و شادی بزرگ [می]روند. مرا بسیار ستودنی در نظر آمد.

آن‌گاهِ بسیار زرین، بسترِ خوب و بالش را با قالیِ شایسته دیدم که بر آن روان کدخدایان و دهقانان[۴۰] که ده و دودمان و میهن و دَستگرد[۴۱] و جای ویران را آبادان کردند و بسیار کاریز و رود و چشمه[۴۲] را به کشت و آبادانی [و به] بَر و سود آفریدگان آوردند، در حالی که فروهر آب و گیاه و نیز پرهیزگاران در پیش ایشان ایستاده[۴۳]، بدان نیرومندی بزرگ و آن پیروزگری بزرگ ایشان را آفرین و ستایش [می]کنند و سپاس انگارند. مرا بسیار ستودنی در نظر آمد.

روان آموزگاران و پژوهندگان استوار را در آن گاه روشن [به] بزرگترین شادی دیدم. مرا ستودنی در نظر آمد.

روان آن شفیعان و آشتی‌خواهان و بِه[ی] دوست را دیدم که روشنیِ ستاره و ماه و خورشید همانا از ایشان می‌تابید و به رامشمندی در روشنیِ فضا می‌رفتند.

آن بهشت پرهیزگاران را دیدم که روشن، همه‌آسانی و فراخی و پُراِسپَرغَمِ خوشبویِ همه‌رنگ، همه‌بشکفته، و روشن و پرفرّه و پرشادی و پررامش [بود]، که کس از او سیری نداند.

(۱۶) پس، سروش پرهیزگار و ایزد آذر آن دست مرا فراز گرفتند و از آن جا فرازتر رفتم. [به] جائی فراز آمدم و دیدم رود بزرگ و مهلک دوزخ تار را که بس روان و فروهران در آن رود بودند، و باشد که گذشتن نتوانستند و باشد که به رنج گران همی‌گذشتند و باشد که به آسانی گذشتند[۴۴].

پرسیدم که «این کدام رود و این مردم کیستند که چنین رنجه اند؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این رود آن اشک بسیار است که مردمان از پس درگذشتگان از چشم[۴۵] رها کنند و شیون و مویه و گریستن کنند. آن اشک به بیداد بریزند و بدین رود افزاید. آنان که بگذشتن نتوانند، آنان اند که از پس مرده

شیون و مویه و گریستن بسیار کردند. آنان [که] خوارتر (= آسانتر) [گذرند]، آنان‌اند که [گریه] کم کردند و به جهانیان بگوی که شما مگر به گیتی شیون و مویه و گریستن به بیداد مکنید؛ زیرا این چند بدی و سختی به روان درگذشتگان شما رسد».

(۱۷) دیگر بار به چینودپل باز آمدم. روان آن دروندانی را دیدم که در آن سه شب نخست چندان رنج وبدی برروانِ ایشان نموده شده [بود] که هرگز به گیتی آن چند سختی ندیده بودند. از سروش پرهیزگار و ایزد آذر پرسیدم که «این روان کیست؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان دروندان به آنجا تاخت که آن دروند فرومُرد، [وی را به] بالین [بود] ــ [بالین] آن‌جای است که جان برفت ــ [و بَر] سر [جسد] ایستاد و آن سخن گاهانی راگوید که "دادار هرمزد! به کدام زمین روم و که را به پناه گیرم"، بر او آن [سه] شب چندان رنج و سختی رسد که اندر گیتی مردی که در گیتی زیست، اندر سختی و رنج زیست.»

پس، بادی سرد و گَند به پیشباز آید. آن روان چنان پندارد که از نیمهٔ شمال، از نیمهٔ دیوان، بیامد [که] از آن باد گَندتر در گیتی ندید. در آن باد، آن دین و کنشِ خویش را [به صورت] زنی روسپی دید: رودهٔ پودهٔ [۴۶] آلودهٔ فراز زانوی اَباز کون [۴۷] بیکران خلط [۴۸]، که خلط به خلط پیوسته بود، مانند آن بزه‌آگین‌ترین خرفستر که ریمن‌ترین و گندترین است.

پس، آن روانِ دروند گوید که «تو کیستی که من هرگز از آفریدگان هرمزد و اهریمن، از تو زشت‌تر و ریمن‌تر و گندتر ندیدم؟» بِدو گوید که «منم آن کنش بَدِ تو، [ای] جوان بداندیش، بدسخن، بدکنش و بد دین! به سبب کامه و کنش تو است اگر من زشت و بد و بزه‌آگین و روده [۴۹] و پوده و بدگونه* و ناپیروز و بادرد اَم، همان گونه که تو را در نظر آید. اگر تو کسی را دیدی که یزش و درون و ستایش و نماز و پرستش یزدان کرد و آب و آتش و گوسپند و گیاه و دیگر آفریدگان نیکو را نگهداری و پاسداری کرد، تو کامهٔ اهریمن و دیوان و کنش بد ورزیدی؛ و اگر دیدی [کسی را] که بخشش و اهلودادی بسزا به نیکان و شایستگان، [چه آن] که از دور [وچه آن] که از نزدیک فراز آمد، داد [۵۰] و به سپنج پذیرائی کرد و چیز داد، تو خِسَّت کردی و در بستی. و اگر من نابَرآورده بودم [۵۱]، که بد داشته شده بودم، تو

---

* [ترجمهٔ پیشین: زشت گونه]. ☆

نابَرآورده‌ترم کردی؛ اگر سهمگین بودم، تو سهمگین‌ترم کردی؛ اگر گِلِه‌مند بودم، تو گله‌مندترم کردی؛ اگر بدان سوی شمال نشستم، تو بدین بداندیشی، بدین بدگفتاری و بدین بدکرداری که ورزیدی، شمال‌نشین‌ترم [کردی]. بدین اندیشهٔ بد و بدین گفتار بد، بدین بد وَرزی که تو ورزیدی، دیر زمان مرا برای آن عبادت‌های دراز در حق اهریمن و همپرسگی بد سوزانند.[۵۲]»

پس، نخستین گام را آن روان دروندان به اندیشهٔ بد و دیگر گام را به گفتار بد و سدیگر را به کردار بد فراز بُرد و چهارم گام را به دوزخ تاخت.

(۱۸) پس، سروش پرهیزگار و ایزد آذر آن دست مرا فراز گرفتند. چون یکچند رفتم، بدان آئین سرما و زمستان[۵۳] و خشکی و گند دیدم که هرگز در گیتی بدان آئین ندیدم و نشنیدم. چون فرازتر رفتم، ژرف[۵۴] دوزخِ ارغند را دیدم [که] چونان سهمگین‌ترین چاه، به تنگتر و بیمگین‌تر جای فرو برده شده بود. به تاریکی چنان تاریک که به دست فراز شاید گرفتن و به گند ایدون [گند]، که هر که را آن باد به‌بینی بر شود، به نفس افتد[۵۵]، بلرزد و بیفتد و چنان تنگ [که] به سبب تنگی، همه را امکان جای گرفتن نبود، و هر کس چنین [می]اندیشد که تنهایم. اگر سه شبانه روز [آن جای] بود، گوید که «نه‌هزار سال بسر آمد و مرا بِنَهِلَند.» [به] هر جای، [که] کمتر، خرفستر کوه‌بالا بایستد، و روان دروندان را چنان دَرَند و جَوَند و بیاشوبند که سگی گزنده[۵۶]. من و سروش پرهیزگارِ خوش‌اندام و پیروزگر و ایزد آذر آن جای را به آسانی در گذاشتیم.

(۱۹) جائی فراز آمدم و روان مردی را دیدم که رواز[ش] را گوئی ماری ستون‌آسا به نشیمن فرو شُد و به دهان بیرون بیامد و دیگر ماران بسیار، همهٔ اندام[های وی را] همی جَوَند.

از سروش پرهیزگار و ایزد آذر پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی کون‌مرزی کرد و مرد بر خویشتن هِشت. اکنون روان [وی] چنین گران پادافراه برد.»

(۲۰) جائی فراز آمدم و روان زنی را دیدم که ریم و پلیدی مردمان را تشت‌تشت برای خوردن [به وی] می‌دادند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان

پادافراه بَرَد؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به هنگام دشتان [از مرد] دوری نجست و داد* نداشت[57] و به آب و آتش رفت».

(۲۱) روان مردی را دیدم که پوست سرش را [از] پهنا می‌کنند و به مرگِ گِران می‌کشند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه برد؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روانِ آن مرد دروند است که به گیتی مردی پرهیزگار را کُشت».

(۲۲) روان مردی را دیدم که ریم و دشتان زنان را به دهانش می‌ریزند و فرزند شایستهٔ خویش را می‌پخت و می‌خورد. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه برد؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی دَشتان مرزی[58] کرد و باشد که هر یک بار گناه، پانزده‌ونیم تناپوهر است».

(۲۳) روان مردی را دیدم که از گرسنگی و تشنگی بانگ می‌کرد که «بمیرم!» آن موی و ریش خویش را می‌کند و خون می‌خورد و کف به دهان می‌افکند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه بَرَد؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این آن مرد دروند است که به گیتی آب و گیاه را، [که از آنِ] خرداد و امرداد است، در حال سخن گفتن جَوید و به بیداد[59] خورد و باژ نداشت و گناهکارانه پشت نکرد و آبِ خرداد و گیاه امرداد [در نزد] او چنین حقیر بود. اکنون این روان را چنین گران پادافراه باید بردن.»

(۲۴) روان زنی را دیدم که به پستان به دوزخ آویخته بود و خرفستران همهٔ تن او را جوند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه بَرَد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به گیتی شوی خویش را رها کرد و تن به مرد کسان داد و روسپیگری کرد».

(۲۵) روان مردی چند و زنی چند را دیدم که خرفستر پای و گردن و میان ایشان را می‌جَوید و یکی را از دیگری جدا می‌کرد. پرسیدم که «این تن‌ها چه گناه کردند که روان[شان] چنان پادافراه بَرَد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان

---

* [«داد» یعنی «قاعدهٔ درست و آئین و قانون نیکو»]. ☆

آن دروندان است که به گیتی به یک لنگه کفش دویدن [پیشه] کردند و بی‌کُستی و سدره [۶۰] رفتند و ایستاده [۶۱] شاشیدند و دیوپرستی‌های دیگر کردند».

(۲۶) روان زنی را دیدم که زبانش از گردن (= حلقوم) کشیده شده و در هوا آویخته بود. پرسیدم که «این روان از آن کیست؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به گیتی شوی و سالار خویش را حقیر شمرد و نفرین کرد و دشنام داد و پاسخ‌گوئی کرد».

(۲۷) روان مردی را دیدم که به قفیز و دوله [۶۲] خاک و خاکستر را پیمانه می‌کنند و به خوردن [به او] می‌دهند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی قفیز و دوله و سنگ و اندازه را درست نداشت. به مِی آب آمیخت و خاک به غلّه کرد و به بهای گران به مردمان فروخت و از نیکان چیز دزدید و ربود.»

(۲۸) روان مردی را دیدم که او را در هوا نگهداشته، پنجاه دیو با ماری شیبا [۶۳]، پیش و پس می‌زنند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافره برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی پادشائی بد کرد و نسبت به مردمان نابخشاینده و ازمیان‌برنده [بود] و زخم و پادافراه نه به‌آئین [۶۴] کرد».

(۲۹) روان مردی را دیدم که زبان از دهان بیرون آهیخته، خرفستران می‌جَویدند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد است که در گیتی تهمت [به کسان] زد و مردمان را به [جان] یکدیگر انداخت و روانش از پس [مرگ] به دوزخ همی تاخت».

(۳۰) روان مردی را دیدم که اندام[های وی] را از یکدیگر می‌شکنند و جدا می‌کنند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی کُشتار گاوان و گوسپندان و دیگر چهارپایان را به بیداد بسیار کرد».

(۳۱) روان مردی را دیدم که [بر] سرتاپای [او آلت] شکنجه بر نهاده شده بود و یکهزار دیو از بالا فراز می‌کوفتند و به زخم گران و سختی می‌زدند. پرسیدم که «این

تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی خواستهٔ بسیار گِرد کرد و خود نخورد و به نیکان نداد و بخش نکرد و به انبار داشت».

(۳۲) روان مرد تن‌پروری را که دَوانوس[۶۵] خواندند، دیدم که همهٔ تن [وی را] خِرَفستَر می‌جَوید و پای راست او را نمی‌جَوید. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان دوانوسِ تن‌پرور است که [چون] به گیتی بود، هرگز هیچ کاری نیک نکرد، مگر بدین پای راست دسته‌ای گیاه به پیش گاوی وَرزا افکنده بود».

(۳۳) روان مردی را دیدم که زبان [وی را] کرم می‌جَوید. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی زور و دروغ بسیار گفت و از او زیان و گزند بسیار برآفریدگان بود».

(۳۴) روان زنی را دیدم که خرفستران همهٔ تن [وی را] می‌جَویدند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به گیتی گیس و موی را بر آتش شانه کرد[۶۶] و موی و شپش و رِشک[۶۷] را بر آتش افکند و آتش را زیر تن اندر نهاد و تن خویش را به آتش داشت».

(۳۵) روان زنی را دیدم که جسد* خویش به دندان می‌لیسید و می‌خورد. پرسیدم که «این روان کیست؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به گیتی جادوگری کرد».

(۳۶) روان مردی را دیدم که در دوزخ به مانند ماری، چندِ** ستونی، بایستاد. سر او به سر مردمان و دیگر تن به مار همانند بود. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی شرک ورزید و در دوزخ به پیکر مار بتاخت».

(۳۷) روان مردی چند و زنی چند را دیدم که ایشان را نگونسار در دوزخ آویخته بودند و همهٔ تن ایشان را مار و کژدم و دیگر خرفستران می‌جَویدند. پرسیدم که «این روان[های] کدام مردمان اند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این

---

* [متن: «نسا»]. ☆ ** [«چندِ» یعنی «به اندازهٔ، مانندِ»]. ☆

روان[های] آن مردمان اند که به گیتی آب و آتش را حفظ نکردند و ریمنی بر آب و آتش بردند و عمداً آتش را کشتند».

(۳۸) روان مردی را دیدم که گوشت و نسا مردمان را با خون و ریم و دیگر ریمنی و گند به خوردن [وی] می‌دهند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی نجاست و نسا بر آب و آتش و تن خویش و نیز آنِ مردمان برد و همواره یگانه مُرده‌کش[۶۸] و ریمن بود و [خویشتن را بنا به قواعدِ] «پیشه و سامان» نَشُست[۶۹]».

(۳۹) روان مردی را دیدم که پوست و گوشت مردمان می‌خورد. پرسیدم که «این روان از آن کدام کیست؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روانِ آن مرد دروند است که در گیتی مزدِ مزدوران و بهرهٔ بهره‌وران را باز گرفت و اکنون روان [وی] را گران پادافراه باید بردن».

(۴۰) روان مردی را دیدم که کوهی بر پشت می‌کشید و در برف و سرما آن کوه را بر پشت داشت. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی، به مردم زور و دروغ و سخن بی‌سود بسیار گفت و اکنون، روان وی چنین گِران مجازاتی را پادافراه می‌بَرَد».

(۴۱) روان مردی را دیدم که گُه و نسا و ریمنی را به خوردن [به وی] دهند و دیوان به سنگ و کلوخ[۷۰] می‌کوبند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنین گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مردم دروند است که به گرمابه بسیار شدند و پلیدی و نسا به آب و آتش و زمین بردند و [به صورت مردی] پرهیزگار اندر شدند و دروند بیرون آمدند».

(۴۲) روان مردمی چند را دیدم که گریند و زارند و بانگ همی کنند. پرسیدم که «این کدام مردم اند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آنان است که پدرشان مادر-اندر[۷۱] کرد و چون [فرزندان] بزادند، پدر بر نپذیرفت و اکنون از پدر گِلِه می‌کنند».

(۴۳) روان مردی را دیدم که نابرنائی چند اندر پای افتاده، بانگ می‌کردند و دیوان درست چون سگ در [او] می‌افتند و می‌درند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این

روان آن مرد دروند است که به گیتی [فرزندانِ] نابرنای خویش را نپذیرفت».

(۴۴) روان زنی را دیدم که به پستان خویش کوهی را می‌کند و سنگ آسیابی را چون لَشتی [۷۲] بر سر می‌داشت. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروند زن است که به گیتی کودک خویش را [در شکم] نسا و تباه کرد [۷۳] و بیفکند».

(۴۵) روان مردی را دیدم که کرم همهٔ اندام وی را می‌جَوید. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی گواهی دروغ داد و خواسته از نیکان بُربود و به بدتران داد».

(۴۶) روان مردی را دیدم که جمجمهٔ مردمان در دست دارد و مغز [ایشان] می‌خورد. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی خواسته نه از درستکاری، بلکه از مال کسان دزدید و خود [آن را] به دشمنان هِشت و خود یکتا به دوزخ باید بود.»

(۴۷) مردم بسیاری را دیدم که سر و ریش [نا]سُتُرده* و گونه زرد و همهٔ تن پوسیده و خرفستر [بر آن] می‌رفت، پرسیدم که «اینان که و کدام اند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مردمان است که به گیتی مشرکِ فریفتار بودند و مردمان را بمیراندند و از دادِ بِهی به دادِ بدتری آوردند و بس کیش و گِرَوِش بد در جهان رواکردند».

(۴۸) روان مردی را دیدم که وی را دیوان درست چون سگ می‌دریدند. آن مرد نان به سگان دهد و نخورند و سینه و پای و شکم و ران آن مرد می‌خورند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مردم دروند است که به گیتی خورش [از] سگ‌های شبان و خانه‌بان [۷۴] بازداشت یا [آنها را] زد و کشت».

(۴۹) روان مردی چند را دیدم که گُه و پلیدی و جسد و ریمنی مردمان را می‌جویدند و دیوان سنگ [می]کندند و از پس [ایشان] می‌انداختند، تا کوهی بر پشت می‌کشیدند و کشیدن ن[می]توانستند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که

---

* [متن: «سترده» یعنی «تراشیده»؛ احتمالاً منظور استاد از «ناسترده» معنای «ناپیراسته و آشفته؛ ژولیده موی» است]. ☆

روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروندان است که به گیتی مسّاحی زمین کردند و دروغ مسّاحی کردند و بسیار مردم را بی‌بُن‌وبَر کردند و به نیاز و درویشی آمدند و خراجِ گران می‌بایست دادن».

(۵۰) روان مردی را دیدم که کوهی به انگشت و ناخن می‌کَنْد و دیوان از پس، به ماری شیبا [وی را] می‌زدند و [به] شیب (= کون)* می‌کردند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی سامان و مرزِ کَسان را بسپوخت و از آنِ خویش کرد».

(۵۱) روان مردی را دیدم که به شانهٔ آهنین گوشت از تن [وی] کشیده، به خوردن [به وی] داده می‌شد. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی زینهار دروغ با مردمان کرد».

(۵۲) روان مردی را دیدم که [وی را] به اژدهای شیبا(؟)[۷۵] و تیر و سنگ و کلوخ[۷۶] پایمال می‌کردند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی پیمان‌شکنی بسیار کرد و با پرهیزگاران و با دروندان پیمان شکست، زیرا هر دو پیمان است، هم با پرهیزگاران و هم با دروندان».

(۵۳) سپس، سروش پرهیزگار و ایزد آذر دست مرا فراز گرفتند و مرا به چَگاد دائیتی، زیر چینودپل، در بیابانی بردند و میان آن بیابان، زیر چینودپل، درون زمین، دوزخ را نشان دادند[۷۷]. ناله و بانگ اهریمن و دیوان و دروجان و بسیار روانهای دیگر دروندان از آن جای آن [گونه می]آمد که پنداشتم که هفت کشور زمین لرزند. چون آن بانگ و ناله را شنیدم، ترسیدم. از سروش پرهیزگار و ایزد آذر خواهش کردم که «مرا ایدر مبرید و باز گردید».

پس، سروش پرهیزگار و ایزد آذر به من گفتند که «مترس، زیرا تو را هرگز از این جا بیم نباشد». سروش پرهیزگار و ایزد آذر از پیش رفتند و من، ارداویراف، از پس، به بی‌بیمی، فراز به آن درونی‌ترین دوزخ تاریک شدم.

(۵۴) آن تاریکترین دوزخ مهلک، بیمگین، سهمگین، پُردرد، پُررنج و گند را

---

* [ترجمهٔ پیشین: «... و نهیب نیز می‌کردند»؛ شاید: می‌ترساندند].

دیدم، سپس اندیشیدم و چنینم در نظر آمد که چاهی است که هزار نی [۷۸] نیز به بُنِ [آن] نرسد و اگر همهٔ هیزم[ها] [۷۹] را که در جهان است، همه را در [آن] گندترین دوزخِ تاریک بر آتش نهند، هرگز بوی(خوش) ندهد؛ و دیگر نیز، از گوش تا چشم، همچندِ* یال اسبی [که موی] بر موی دارد، بسیار شمار روان دروندان در ایستند و یکدیگر را نبینند و بانگ نشنوند. هر کس پندارد که تنهایم. ایشان را تیرگی و تاریکی و گندیدگی و بیمگینی و زخم و پادافراهِ گونه گونهٔ دوزخ [چنان بود] که کسی که یک روز در دوزخ باشد، بانگ کند که «آیا هنوز آن نُه‌هزار سال بسر نرسید[ه است] که ما را از این دوزخ رها نکنند؟».

(۵۵) آن‌گاه، روان دروندان را دیدم که پادافراه گونه‌گونه‌شان را، چون برف، اسنخر [۸۰] و سرمای سخت و گرمای آتش تیز سوزان و گندِ بَد و سنگ و خاکستر و تگرگ و باران و دیگر بس بدی، بدان بیمگین، تاریک جای، چون زخمی فرو میراننده [۸۱]، پادافراه می‌برند.

پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مردم دروند است که به گیتی گناه مرگ‌ارزان بسیار کردند و آتشهای بهرام را خاموش کردند و پل رود ناورو را کَندند و زور و دروغ گفتند و گواهی دروغ بسیار دادند. و به سبب کام [بردن به] هرج و مرج [۸۲] و آزمندی و پستی و طمع و خشم و رشک، مردم بی‌گناه پرهیزگار را کشتند و بسیار فریفتارانه رفتار کردند. اکنون روان چنان گران زخم و پادافراه باید بردن».

(۵۶) آن‌گاه، روان آنان را دیدم که ماران ایشان را [می]گزیدند و می‌جویدند. پرسیدم که «ایشان روان‌های کیانند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروندان است که به گیتی به یزدان و دین منکر بودند».

(۵۷) روان زنانی را دیدم که سرشان بریده و از تن جدا بود و زبان بانگ می‌داشت. پرسیدم که «این روانها کیانند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زنان است که به گیتی شیون و مویه بسیار کردند و بر سر و روی زدند».

(۵۸) آن‌گاه، روان مردی را دیدم که کَشان به دوزخ [می] برند و می‌زنند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد

---

* [«همچندِ» یعنی «به اندازهٔ، به میزانِ»]. ☆

دروند است که به گیتی سر و روی خویش و دست آلوده [۸۳] و دیگر ریمنی اندام خویش را به آب ایستاده بزرگ و چشمهٔ روان بسیار شست و خرداد امشاسپند را آزرد».

(۵۹) روان زنی را دیدم که می‌گریست و پوست و گوشت از آن پستان خویش می‌کَند و می‌خورد. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که کودک خویش را، به سبب نیاز و گرسنگی، گریان رها کرد».

(۶۰) روان مردی را دیدم که تن[ش] در دیگی روئین کرده شده، وی را می‌پزند. پای راست او بیرون آن دیگ بود. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به زندگی [۸۴] به شهوت‌کامگی و بدکرداری به [سوی] زن شوی‌مند بسیار رفت و همهٔ تن وی بزه‌گر بود و بدان پای راست وَک (= وزغ) و مور و مار و کژدم و دیگر خرفستران را بسیار زد و تباه کرد و کشت».

(۶۱) روان آن دروندان را دیدم که بیوباردند و ریدند و دیگر بار نیز اُوباردند و ریدند. پرسیدم که «این روانهای کیانند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروندان است که در گیتی به مینو نگرویدند و [به] دین دادار هرمزد ناسپاس بودند. [به] نیکیِ در بهشت و به رنج در دوزخ و به بودن رستاخیز و تن‌پسین [بد] گمان بودند [۸۵]».

(۶۲) روان زنی را دیدم که به شانهٔ آهنین بَر و پستان خویش می‌برید. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به گیتی شوی و سالارش را خُرد شمرد و بد بود و [بد] داشت؛ خویشتن را [می]آراست و با مردِ کسان [عمل] گناه آلود کرد».

(۶۳) روان زنی را دیدم که به زبان تابه‌ای گرم را [می]لیسید و دست خویش را زیر آن تابه می‌سوزاند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به

گیتی نسبت به شوی و سالار خویش پاسخ‌گوئی کرد و سگ‌زبان بود و نافرمانی کرد و کام او را در گادن بر نیاورد و خواسته از شوی دزدید و پنهانی اندوختهٔ خویش کرد».

(۶۴) روان زنی را دیدم که گریان و زاری کنان می‌آمد و می‌رفت و بر سرش تگرگ و برف[۸۶] می‌آمد و زیر پای روی گرم گداخته می‌رفت و سر و روی خویش را به کارد می‌درید. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه می‌برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که از مرد کسان به ناخویشکاری آبستن شد و کودک تباه کرد. از دردِ پادافراه پندارد که بانگ آن کودک شنود و دَوَدَ و دویدن چنان [وی را] گرانبار در نظر آید که کسی بر روی گرم رَوَدَ؛ و همی بانگ آن کودک شنود و سر و روی خویش به کارد می‌دَرَد و کودک خواهد و او را نبینند. تا فرشکرد این پادافراه باید بردن».

(۶۵) روانی چند را دیدم که بر[۸۷] به لجن و گند افکنده بودند و داس تیز اندر پای و دیگر اندام[هایشان] می‌رفت و پدر و مادر را می‌خواندند. پرسیدم که «این روانها کیستند و چه گناه کردند که روان چنان گران پادافراه برد؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروندان است که به گیتی پدر و مادر را آزردند و به گیتی از پدر و مادر [طلب پذیرش] توبه [نکردند] و آمرزش نخواستند».

(۶۶) روان مردی و زنی را دیدم که زبا[نشان به] گفتن بود و ماران دهان می‌جویدند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد و آن روانها کیستند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آنان است که به گیتی افترا می‌زدند و مردم را به یکدیگر می‌انداختند».

(۶۷) روان مردی را دیدم که به پائی به تاریکیِ دوزخ آویخته شده بود و در دست داسی آهنین داشت و بَر و کَش خویش را می‌برید و میخی آهنین به چشم اندر زده بود. پرسیدم که «این روان کیست و چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که میانجیگری شهر بدو داشته می‌شد و آن چه را سزا است کردن و فرمودن، نکرد و نفرمود و سنگ قفیز و پیمانه را کم [می]داشت و گِلِه از درویشان و از کاروانیان نشنید».

(۶۸) روان مردی و زنی را دیدم که آن مرد را به بهشت و آن زن را به دوزخ می‌کشند و زن دست در بندِ کُستی آن مرد افکنده بود و [می] گفت که «چگونه [بود] که ما را به زندگی هر نیکی با هم بود، اکنون تو را به بهشت و من را به دوزخ می‌برند؟» آن مرد گفت که «برای آن که من نیکان و شایستگان و درویشان را پذیرفتم و چیز دادم و اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک ورزیدم و یزدان را دلبستم[۸۸] و دیوان را نکوهیدم و به بهدین مزدیسنان خستو بودم؛ و تو نیکان و درویشان و شایستگان و کاروانیان را تحقیر کردی و یزدان را نکوهیدی و بتکده را پرستیدی و اندیشهٔ بد و گفتار بد و کردار بد ورزیدی و به دین اهریمن و دیوان خستو بودی».

پس آن زن بِدان مرد گفت که «به زندگی همه تن تو بر من سالار و پادشا بود و تن و جان و روان من از آن تو بود و خورش و دارش[۸۹] و پوشش من از تو بود. آنگاه تو چرا مرا بِدان [اعمال] زخم و پادافراه نکردی و نیکی و درستکاری را چرا که نیاموختی تا [از آن] پس نیکی و درستکاری کردمی و تا، اکنون این رنج نبایست بردن؟».

سپس، آن مرد به بهشت و آن زن به دوزخ شدند و آن زن را به سبب آن پشیمانی، در دوزخ، مگر تاریکی و گند، دشمنی دیگر نبود و آن مرد، در بهشت، میان پرهیزگاران، از نگرداندن و نیاموزاندن آن زن که در سالاری[۹۰] بِدو آمده بود، به راستی به شرم نشست.

(۶۹) روان زنانی را دیدم که میخ چوبین در هر دو چشم زده شده بود، به پائی نگون آویخته؛ و بسیار وَک (= وزغ) و کژدم و مار و مور و مگس و کرم و دیگر خرفستران به دهان و بینی و گوش و کون و جای گادن ایشان اندر شد آمد. پرسیدم که «این روانها از آن کیست و ایشان چه گناه کردند که روا[شان] چنان گران پادافراه می‌برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زنان دروندی است که به گیتی شوی داشتند و با مردی دیگر خفتند و گادن دادند و جای بستر شوی را تباه داشتند و تن شوی را آزردند».

(۷۰) روان زنانی را دیدم که ایشان را نگونسار افکنده بودند[۹۱] و خارپشت‌گونه‌ای آهنین را با خار[ی که] از آن رسته بود، به تن [ایشان] فرو

می‌بردند و باز می‌کشیدند و او را به ژرفای انگشتی، منی دیوان و دروجان، گندیدگی و ریمنی به دهان و بینی اندر می‌شد. پرسیدم که «ایشان روانهای کیانند که چنان پادافراه برند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زنان دروند است که به گیتی پیمان‌شکنی اندر شوی کردند و از شوی باز ایستادند و هرگز خشنود نبودند و گادن ندادند».

(۷۱) روان مردی را دیدم که ماران میزوی [92] [وی را می] گزیدند و می‌جویدند و به هر دو چشم [وی] مار و کرم می‌ریدند و میخی آهنین بر زبان [وی] رسته بود. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه می‌برد؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که کون‌مَرزی بسیار کرد و به سبب شهوت‌کامگیِ زشت، زن کسان گائید و [با] چرب‌زبانیِ خویش زنان کسان را فریفت و گمراه کرد و از شوی جدا کرد».

(۷۲) روان زنانی را دیدم که دشتان خویش می‌خوردند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه می‌بیند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زنان است که پرهیز دشتان نکردند و آب و آتش و سپندارمذ زمین و خرداد و امرداد را آزردند و بر آسمان و خورشید و ماه نگریستند و ستور و گوسپند را به دشتان آزردند و نرِ پرهیزگار را ریمن داشتند».

(۷۳) روان زنانی را دیدم که [از] ده انگشتشان خون و چرک می‌آمد و [می]مَزیدند و [می]خوردند، و به هر دو چشم کرم می‌آمد. پرسیدم که «این روانها کیانند و چه گناه کردند که چنان گران پادافراه برند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زنان دروند است که رنگ [بر موی] نهادند و موی کسان به پیرایش داشتند و چشم یزدان و مردمان را بستند [93]».

(۷۴) روان آنان را دیدم که به نگونسار، به پائی آویخته بودند و بر دل ایشان کارد زده شده بود. پرسیدم که «این روانهای کیانند؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروندان است که به گیتی ستور، گاو و گوسپند را به بیداد تباه کردند و کشتند».

(۷۵) روانهائی را دیدم که زیر پای گاوان افکنده شده بودند و به شاخ زده و شکم دریده و استخوان بشکسته و نالان بودند. پرسیدم که «این مردمان کیستند؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروندان است که به گیتی دهان ستور و گاو ورزا را بستند و در گرما به آنها آب ندادند و گرسنه و تشنه به کار داشتند».

(۷۶) روان زنانی را دیدم که به دست خویش و دندان خویش، پستان خویش می‌بریدند و سگان شکم [ایشان را] می‌دریدند و می‌خوردند و [به] هر دو پای بر روی گرم ایستاده [بودند]. پرسیدم که «این روانها از آن کیست و چه گناه کردند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زنان دروند است که به گیتی، به دشتان (= هنگام حیض)، خورش ساختند و پیش مردِ پرهیزگار بردند و خوردن فرمودند و [دربارهٔ] جادوگری جستجو می‌کردند و سپندارمذ زمین و مرد پرهیزگار را آزردند».

(۷۷) آن گاه روانهائی را دیدم که پشت و دست و پای ایشان زخم داشت و کون در سرآویخته شده بودند و سنگ گران بر پشت [ایشان] می‌بارید. پرسیدم که «اینان کیستند و چه گناه کردند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروندان است که ایشان را در گیتی ستور بود و [بِدیشان] کار سخت فرمودند و به بیداد بارگران کردند و خورش [به] سیری ندادند و به نزاری بردند و [چون ستوران] ریش شدند، از کار باز[شان] نداشتند و درمان نبردند. اکنون چنان گران پادافراه باید بردن».

(۷۸) آن‌گاه، روان زنی را دیدم که به پستان کوهی آهنین می‌کند و کودکی از آن سوی کوه [می]گریست و بانگ [وی] می‌آمد و کودک به مام و مادر به کودک [نمی]رسید. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذرگویند که «این روان آن زن دروند است که به گیتی نه از شوی خویش، بلکه از دیگر کس آبستن شد و گفت که آبستن نبودم و کودک تباه کرد».

(۷۹) آن‌گاه، روان مردی را دیدم که هر دو چشم [وی] کنده و زبان بریده و به پائی در دوزخ آویخته بود. به شانه دو شاخهٔ روئین تنش می‌خراشید و میخی آهنین اندر سر [می]زد. پرسیدم که «این مرد کیست و چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که وی را به گیتی داوری دروغزنان

بود و رشوه ستد و قضاوت دروغ کرد».

(۸۰) آن‌گاه، روانی چند را دیدم که ایشان را نگونسار در دوزخ آویخته بودند و خون و ریم و مغز مردم به دهان اندر کنند و به بینی [بیرون] آورند و بانگ می‌کنند که پیمانه راست دارم. پرسیدم که «این تن‌ها کیستند و چه گناه کردند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروندان است که به گیتی سنگ و قفیز و دیگر پیمانه‌ها را کم و کاست داشتند و به مردمان چیز فروختند».

(۸۱) آن‌گاه، روان زنی را دیدم که زبان بریده و چشم کنده و مار و کژدم و کرم و دیگر خرفستران مغز سر [وی] می‌خوردند و زمان [به] زمان، تن خویش به دندان [می]گرفت و گوشت می‌جوید. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به زندگی روسپی بود و جادوگری بسیار کرد و بزه‌گری بسیار از او رفت».

(۸۲) آن‌گاه، روان زنی چند را دیدم که [هر یک را] چند زبان [بود]. پرسیدم که «این زن[ان] چه گناه کردند؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن[ان] دروند است که به گیتی زبانش[ان] تیز بود و شوی و سالار خویش را بسیار به زبان آزرد[ند]».

(۸۳) آن‌گاه، روان زنی را دیدم که جسد* خویش را می‌خورد. پرسیدم که «این زن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به گیتی، نهان از شوی، گوشت بسیار خورد و به دیگر کس داد».

(۸۴) آن‌گاه، روان زنی را دیدم که پستان [وی را] سوزند[۹۴] و شکم دریده بود و روده‌ها به سگان داده [می‌شد]. پرسیدم که «این زن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به گیتی زهر و روغن[۹۵] افیون [؟] کرده داشت و به خورد مردمان داد».

(۸۵) آن‌گاه، روان زنی را دیدم که پوستی آهنین بر تن [وی] فراز کنند و دهانِ [تنور] باز آورند[۹۶] و [وی را] به تنور گرم باز نهند. پرسیدم که «این زن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به زندگی، زن آن مرد خوش خیم فرزانه بود و پیمان [با] شوی را شکست و با آن مرد

---

* [متن: «نسا» که به معنای «جسد و نیز اجزای بدن است که از آن جدا گردد»]. ☆

بزه گر و بدخیم خفت».

(۸۶) آن‌گاه، روان زنی را دیدم که ماری زورمند به تن فراز شد و به دهان بیامد. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که خُویدُوده را تباه کرد».

(۸۷) آن‌گاه، روان زنی را دیدم که به شانهٔ آهنین تن و روی خویش را می‌خراشید و به پستان کوه آهنین می‌کَند. پرسیدم که «این زن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که به گیتی بزه کرد و به سبب مال‌دوستی، کودک خویش را شیر نداد و اکنون همی بانگ کند که "ایدر تا این کوه را بکنم و آن کودک را شیر دهم"؛ [اما از] اکنون تا فرشکرد [به] آن کودک نرسد».

(۸۸) آن‌گاه، روان مردی را دیدم که نگونسار از داری آویخته شده بود و استمناء می‌کرد[۹۷] و [آن] منی را در دهان و گوش و بینی [وی می]هِشتند. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی عمل جنسی قبیح کرد و زن کسان را فریفت و گمراه کرد».

(۸۹) آن‌گاه، روان[های] آنان را دیدم که در دوزخ، به سبب نزاری، [خویشتن را] به هر سوی می‌زدند و به سبب تشنگی و گرسنگی و سرما و گرما [بر]می‌داشتند و خرفستران، از پشت، پای و دیگر اندام[های ایشان را] می‌بریدند. پرسیدم که «این تن‌های[۹۸] ایشان چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان[های] آن دروندان است که در گیتی خورش و جامه بیش از مصرف خویشتن داشتند[۹۹] و به نیکان و شایستگان [نیز] ندادند و هیچ رادی نکردند، و تن خویش و مردمانی را که در تحت سرپرستی [ایشان] آمده بودند[۱۰۰]، گرسنه و تشنه و بی‌جامه نگهداشتند و آنان سرما و گرما و گرسنگی و تشنگی بردند. اکنون او مُرد و خواسته به دیگر کس ماند. اکنون روان چنان گران پادافراه بَرَد از کنش خویش».

(۹۰) آن‌گاه، روان آنان را دیدم که ماران ایشان را [می]گزند و زبان می‌خورند.

پرسیدم که «اینان چه گناه کردند که روان [ایشان] چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروغزنان و ناراست‌گویان است که به گیتی زور و دروغ و ناراست‌گویان بسیار گفت».

(۹۱) آن‌گاه، روان مردی را دیدم که فرزند خویش را کشته، مغز [وی را] می‌خورد. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن داور قضاوت‌کننده است که در میان دادخواهان، قضاوت دروغ کرد و بر دادخواهان و متهمان به نیکخواهی و به راستی ننگریست و به مالدوستی و آزوَری بر [داد]خواهان به خشم و خشونت سخن گفت».

(۹۲) آن‌گاه، روان آنان را دیدم که میخی چوبین بر چشمشان زده شده بود. پرسیدم که «این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن بدخواهان است که نیکی را از مردمان بازداشتند».

(۹۳) روان آنان را دیدم که نگونسار اندر دوزخ افتاده بودند و زیر [ایشان] دود و گرمی، و فراز [ایشان] باد سرد برافکنده بود. پرسیدم که «این تن‌ها چه گناه کردند که روان چنان گران پادافراه برد؟»

سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آنان است که به گیتی کاروانیان را جای و خانه و جای سپنج و تنور و بریزن[۱۰۱] ندادند و [آن] را که دادند، از او مُزد بستدند».

(۹۴) آن‌گاه، روان آن [زنان] را دیدم که به دست خویش، پستان خویش را بر تابهٔ گرم نهاده بودند و به هر سوی می‌گردانیدند. پرسیدم که «این زنان چه گناه کردند که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زنان است که کودک خویش را شیر ندادند و نزار و تباه کردند و آیفت (=بهرهٔ)[۱۰۲] گیتی را، شیر به کودک کسان دادند».

(۹۵) آن‌گاه، روان زنی را دیدم که کوهی به پستان می‌کَند و تشنه و گرسنه می‌بود. پرسیدم که «این زن چه گناه کرد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن دروند است که کودک خویش شیر نداد و گرسنه و تشنه رها کرد و

به سبب خودکامگی، به آز و شهوتِ جنسیِ قبیح، با مرد بیگانه رفت».

(۹۶) آن‌گاه، روان مردی را دیدم که زبان بریده بود و به موی [وی را] می‌کشند و نسا می‌افشانند و به قفیز پیمانه می‌کنند. پرسیدم که «این مرد چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد دروند است که به گیتی تخم بستد و گفت که "افشانم" و نیفشاند و خورد و سپندارمذ زمین را دروغزن کرد».[۱۰۳]

(۹۷) آن‌گاه، روان مردی و زنی را دیدم که زبان بریده بود. پرسیدم که «این تن‌ها چه گناه کردند که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن مرد و زن دروند است که به زندگی دروغ و ناراست بسیار گفتند و روان خویش را دروغزن کردند».

(۹۸) آن‌گاه، روان زنی و مردی را دیدم که فراز ریدند و بخوردند. پرسیدم که «این تن‌ها چه گناه کرد که روان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن زن و مرد دروند است که به گیتی نسا به گناهکاری جویدند و سگ آبی را در آب کشتند و دیگر آفریدگان هرمزد را زدند و کشتند».

(۹۹) و نیز بسیار روان مردان و زنان دروند دیگر را دید[م که] در دوزخ سهمگین، بیمگین، رنج‌آور و پُربدی و بسیار دردِ تاریک زخم و پادافراه گونه گونه می‌برند.

آن‌گاه، روانهائی را دیدم که میخ چوبین بر زبان ایشان رُسته بود و در دوزخ، نگونسار فرو می‌شدند و دیوان به شانهٔ آهنین همهٔ تن ایشان را می‌کندند. پرسیدم که «این روانها از آنِ کیستند و ایشان چه گناه کردند که روانشان چنان گران پادافراه برد؟» سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که «این روان آن دروندان است که به گیتی در برابر شاهان نافرمانبر بودند و در برابر سپاه و جندِ شاهانْ دشمن بودند. اکنون، اینجا، چنان گرانْ درد و زخم و پادافراه باید بردن».

(۱۰۰) آن‌گاه، اهریمنِ پُرمرگِ جهانْ‌میرانندهٔ بددین را دیدم که در دوزخ به دروندان افسوس و ریشخند می‌کرد و [می]گفت که «چرا نان هرمزد می‌خورید و کار من [می]کنید و به دادار خویش نیندیشید و کامهٔ من ورزید؟» چنین بسیار افسوس‌کنان به دروندان سخن می‌گفت.

(۱۰۱) پس، سروش پرهیزگار و ایزد آذر دست مرا فراز گرفتند و از آن جای تاریکِ سهمگینِ بیمگین بیاوردند، به آن روشنی بیکران و انجمن هرمزد و امشاسپندان بردند. چون خواستم به هرمزد نماز بردن، و [او در حال] استراحت(؟) بود. گفت که «خوش آمدی تو، ارداویراف پرهیزگار، پیغام‌آور مزدیسنان! برو به جهان مادی و چونان [که] دیدی [و] دانستی، براستی به جهانیان بگوی، زیرا من که هرمزدم با [شما] ام. هر آن [کس] که درست وراست گوید من شناسم و دانم. بگوی به دانایان».

و چون هرمزد بدین آئین [سخن] گفت، من شگفت بماندم، زیرا روشنی را دیدم و تن را ندیدم و بانگ شنیدم و دانستم که این است هرمزد.

دادار هرمزد که پُربرکت‌ترین مینوان است، گفت که «بگوی تو، ارداویراف! به مزدیسنانِ گیتی که راه پرهیزگاری، راه پوریرتکیشی [۱۰۴]، یکی است و آن دیگر راهها همه بیراه. آن یک راه را گیرید که پرهیزگاری است و به [هنگام] فراخی و به [هنگام] تنگی به هیچ راه از آن مگردید و بوَرزید اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک و به همان دین بایستید که آن را از من، زردشت سپیتمان، پذیرفت و گشتاسپ اندر جهان بپراکند [۱۰۵]؛ و نگهدارید داد راست را و از [داد] ناراست بپرهیزید و بر این نیز آگاه باشید که خاک شود گاو و خاک شود اسب و خاک شود زر و سیم و خاک شود آن تن مردمان. آن یک به خاکی نیامیزد که در گیتی پرهیزگاری را ستاید و کار کرفه کند. تو، ارداویراف، به سلامت [به] آبادی خویش رو؛ زیرا هر پاکی و پادیابی راکه شما بکنید و بدارید و همه را اگر بنا به قاعده، پاک و مطهر بدارید و یزش را اگر [به] همین‌گونه، با دل سپردن به یزدان به مینوئی انجام دهید، همه را من می‌دانم.»

چون آن سخن را شنود[م]، به دادار هرمزد ژرف نماز برد[م] و سپس، سروش پرهیزگار، پیروزگرانه و نیک دلیرانه [مرا] به این جای بستر بگذراند. پیروز باد فرّهٔ بهدین مزدیسنان.

فرجام یافت به درود و شادی و رامش.

یادداشتهای بخش بیست و یکم

۱ـ [ح: dahīg ، دستنویس TD_2 (بندهش)، ص ۵۴، س ۲ ؛ (ترجمهٔ بندهش): «زیان» در برابر «سود»]. ☆

۲ـ [متن: xwadāy (خدای، شاه)، dahbad / dahibed (دهبد، شاه)]. ☆

۳ـ در مورد درُون و آئین مربوط به آن، نک. بخش ۱۱، ی ۱۵.

۴ـ آفرین و نیرنگ نیایش و دعا است.

۵ـ پادیاب، وضو؛ پادیابی، وضو گرفتن.

۶ـ wīrāf. دربارهٔ نام این شخص که آیا ویراف است یا ویراز vīrāz، بحث‌های بسیار شده است. نک. به مقاله‌ای در J.A.,1949, 3-7، از شادروان مناس و به اثر هنینگ موسوم به Zoroaster، ص ۵۱، ی ۳ و نیبرگ در جلد دوم Manual. [نام «ویراب» virav در نزد زرتشتیان ایران نام خاص بوده و حتی خانواده‌ای به این نام هست: «ویرابی»] ☆

۷ـ kaš، زیر بغل، آغوش، سینه. دست برکش کرد یعنی دست بر سینه کرد.

۸ـ [«وَر نیزه» را ...ud man wēzag... نیز می‌خوانند: ... و من قرعه...؛ ح: نیزهٔ آزمون (برای «ور» به معنای «آزمون» نک به بخش هفدهم، یادداشتهای ۲۳ و ۲۴ و ۲۵)]. ☆

۹ـ آن چه «یک باب خانه» ترجمه شد، در پهلوی xānag-ē dar آمده است. «در» واحدی برای شمارش است، چنانچه می‌گوئیم «پنج در خانه در کوچه ما است». معنای قدیم خانه نیز اطاق است نه خانه به معنای امروزی.

۱۰ـ «فراز از...» یعنی «بعد از».

۱۱ـ نیایشِ روانگان یعنی نیایش کردن، بجای آوردن ادعیه و مراسم مربوط به درگذشتگان.

۱۲ـ می و مَنگِ گشتاسپی، اشاره است به داستان گشتاسپ که از دست زردشت مِی به منگ آمیخته نوشید و حقیقت دین را دریافت. نک. *زرادشت نامه*، ص ۷۶-۷۷.

۱۳ـ باژ گفتن، باج گفتن، سپاسگزاری از نعمت‌های ایزدی است که پیش از آغاز به صرف غذا، انجام می‌پذیرد و طی آن بخشی از اوستا خوانده می‌شود و گاه پیش و پس از صرف غذا خوانده می‌شود.

۱۴ـ bōy-wizārag باید به معنای «بوپخش‌کن» باشد.

۱۵ـ [«انوش و خوش» یعنی «نوشجان و گوارا!»؛ احتمال دیگر: «انوشه و شاد (باش)»]. ☆

۱۶ـ پهلوی: mēzd، اوستا: -myazda، غذائی که طی مراسم خاص دینی صرف می‌شود.

۱۷ـ متن: گفت.

۱۸ـ پهلوی ōšbām، سحر.

۱۹ـ [شاید: «دراز انگشت» یعنی «دارای انگشتان بلند»؛ نیز سنجیده شود با صفت «دراز انگشت» برای زن زیبا، در «خسرو قبادان و ریدک» (بند ۹۶، کتاب *متن‌های پهلوی*، ص ۳۵، س ۱)].☆

۲۰ـ دربارهٔ ایزدان نام‌برده در این بخش، نک. به بخش‌های چهارم و یازدهم و یادداشتهای آنها.

۲۱ـ درباره ترازوی رشن نک. بخش بیست و دوم.

۲۲ـ [«خواری» به معنای «آسایش و خوشی» است].☆

۲۳ـ پهلوی: hammēstagān، برزخ، میان دوزخ و بهشت. نک. بخش بیستم. این نام از ham و -mayas به معنای آمیختن، به معنای جائی که در آن به صورتی برابر، گناه و ثواب با هم آمیخته است. [نظر دیگر: hamēstagān، از ēstādan، به معنای «برابر بودن»، یعنی «همپایه و برابر بودن گناه و ثواب»].☆

۲۴ـ [شاید: خوارترین کرفه را هیچ و بیش (= زائد) مدارید (= مشمارید)].☆

۲۵ـ [زمان فعل‌های «نهادم» و «دیدم» در متن، در اینجا و نیز سه فصل بعدی، مضارع است: «نِهَم»، «بینم». در ترجمهٔ پیشین استاد به متن وفادار بوده و اینک آن را به ماضی بدل کرده است].☆

۲۶ـ [متن: «بینید»، صیغهٔ دوم شخص جمع، جهت احترام به جای مفرد به کار رفته است].☆

۲۷ـ [متن: «خوانید»، نک. به ی پیشین].☆

۲۸ـ بدین گونه، از چند بند اخیر برمی‌آید که بهشت نیز مفهومی طبقاتی داشته است و مردم فرودست و میانه حال می‌توانستند فقط از فروپایه‌ترین طبقهٔ بهشت، یعنی از ستاره‌پایه بهره‌مند شوند. در ماه‌پایه شاهانی که یشت نکرده، گاهان نسروده و خویدوده نکرده بوده‌اند می‌روند. برای روشن شدن مطلب در این قسمت باید به بخش پایانی بند هفتم توجه کرد. در خورشیدپایه تنها کسانی که پادشائی نیک و خداوندی و سالاری کرده و آئین‌ها و دستورهای دین را بجای آورده‌اند زیست می‌کنند. وضع گرزمان از نظر طبقاتی روشن نیست(!) اما در میهن یا محلِ اقامت هرمزد و امشاسپندان، که پنجمین و برترین طبقه بهشت است، سروران دین زردشتی: موبد و شاه مقدس، پیامبر و پیامبرزادگان بسر می‌برند و بکلی از اغیار و از عوام‌الناس خالی است!

۲۹ـ همهٔ دستنویس‌ها در اینجا افتادگی دارند و محتملاً، این افتادگی در حدود یک صفحه است.

۳۰ـ در موارد بسیاری، در متن پهلوی *ارداویرافنامه*، rōšnīh، روشنی، با املاء rōšnīg آمده است که از ذکر همهٔ موارد می‌گذرم. در مورد واژه‌هائی دیگر نیز چنین پسوندی نابجا بکار رفته است.

۳۱ـ [ح. متن: šān rawēnd / -šān raft- (استاد به دلیل غریب و نامعمول بودنِ این صیغهٔ فعل در اینجا نشانهٔ تعجب نهاده‌اند)].☆

۳۲ـ پهلوی: us(t)ōfrīd، اوستا: -usəfriti، قربانی، نذر.

۳۳ـ [مانسَرْبَران یعنی دانندگان کلام مقدس و کلام دینی].☆

۳۴ـ پهلوی: hamāg-dēn، یک آئین دینی که بطور کامل انجام پذیرد؛ تشریفات کامل دینی.

۳۵ـ متن: stwl.

۳۶ـ متن: کرد.

۳۷ـ آزادی گفتن: سپاسگزاری کردن.

۳۸ـ [پرستیدن: خدمت کردن].☆

۳۹ـ [ورزیدن: پرورش دادن].☆

۴۰ـ متن: d'tk'n.

۴۱ـ مِلک (ج. املاک).

۴۲ـ [متن: خانی].☆

۴۳ـ متن: ایستند؛ [شاید: ... مینوی آب و گیاه و فروهر پرهیزگاران...].☆

۴۴ـ وجود رود بزرگ و مهلک دوزخ ــ تا جائی که نگارنده اطلاع دارد ــ کمتر مورد بحث متنهای پهلوی است و از این جهت ذکر آن در این متن سخت جالب توجه است. ارداویراف وجود آن را به اشک‌های بازماندگان در پی درگذشتگانشان نسبت می‌دهد، اما در اساطیر آسیای غربی چنین اسطوره‌ای ــ اسطورهٔ رود جهان مردگان ــ قدمت بسیار دارد.

۴۵ـ [ح: متن تکرار واژه دارد (املای ایرانی را در کنار صورت هزوارشی آورده‌اند)].☆

۴۶ـ [ترجمهٔ پیشین: «برهنه، پوسیده، آلوده، ...»، «روده» به معنای «کَنده و موی‌کنده، برهنه» است (نک. به فرهنگ *فارسی*). دربارهٔ «پوده» استاد در حاشیه آورده است: «نک به بندهش ص ۴، س ۱۵ و ص ۲۰۰، س ۱۵»؛ این واژه در مورد اول، صفت برای آفریدگان اهریمن و در مورد دوم، صفت برای همین باد بَدبوئی است که در صبح روز چهارم به پیشباز روان بدکاران می‌آید و در هر دو مورد، در ترجمهٔ بندهش به «پوسیده» برگردان شده است؛ نیز نک. به ی ۴۸].☆

۴۷ـ [«فراز زانو» و «آباز کون» صفات مگس است که دروج نسوش در آن کالبد هنگام مردن هر کس بر جسد او هجوم می‌برد و جسد را «ریمن» و ناپاک می‌کند].☆

۴۸ـ پهلوی: drēm. آقای دکتر وهمن آن را خاک، نقطه، فلس(؟) ترجمه کرده‌اند. نک. *واژه‌نامهٔ ارداوراز*. [بیکرانگی صفت آلودگی دروج نسوش است].☆

۴۹ـ متن: dltk، ظاهراً همان lwtk ZY pwtk در جملهٔ ۱۲، بند ۱۷ است که روده، پوده به معنای لخت و برهنه است. وهمن: غمگین، دردناک (همان).

۵۰ـ متن: swt. [دستنویس k_{20} : krt (ص ۲۱، س ۱۳)؛ اهلوداد به معنای بخشش و صدقه و سپنج به معنای مهمانی است].☆

۵۱ـ نابرآورده به معنای ارضاء ناشده.

۵۲ـ [ح: dazēnd].☆

۵۳ـ [ترجمهٔ پیشین: دَمِه].☆

۵۴ـ [متن: zufr؛ ترجمهٔ پیشین: «دهان، زَفرِ»؛ ح: zafar].☆

۵۵ـ متن. t'šyt'، شاید tāsēd = t'syt'. تاسیدن در فارسی به معنای «خستگی و کوفتگی، پی در

پی نفس زدن مردم... از کثرت گرما» آمده است. نک. لغت نامه.

۵۶ـ متن: KLB' 'sp'k. املاء درست: KLB'-1 gc'k با قرائت: sag-ē gazāg. وهمن: a-sazāg، نابجا، ناسزا (همان).

۵۷ـ [ح: dādīhā = شرایع، قواعد و آداب دین؛ dādīhā dāštan = حفظ شرایع و آداب دین]. ☆

۵۸ـ دشتان مرزی یعنی مجامعت در حین عادت ماهانه.

۵۹ـ [ح: مخالفِ شرع]. ☆

۶۰ـ [ح: wišād dwārišnīh]. ☆

۶۱ـ [ح: az pāy]. ☆

۶۲ـ قفیز و دوله نام دوگونه پیمانه برای اندازه‌گیری است.

۶۳ـ مار شیبا افعی را گویند.

۶۴ـ [ح: anēwēnīhā ؛ نک. به دستنویس k_{20}، ص ۲۶، سطرهای ۱۵-۱۶؛ نیز نک. واژه‌نامهٔ ارتای و رازنامک، ص ۱۱۷]. ☆

۶۵ـ دوانوس به نامی یونانی‌الاصل شبیه است، ولی هیچ اطلاع دقیق دربارهٔ چنین شخصیتی وجود ندارد.

۶۶ـ [متن: wizārd ؛ ح: az tan wizārd (=از تن دور کرد، زدود)؛ ترجمهٔ دیگر استاد: «... به گیتی از [تن] گیس و موی [زیادی] را برآتش زدود و...» ؛ مصدر wizārdan به معنای «جدا کردن» نیز هست و با واژهٔ «موی» معنای «شانه کردن و شانه زدن» هم از آن استنباط می‌گردد]. ☆

۶۷ـ وهمن: rēšag، ریشه، بُن (همان).

۶۸ـ متن: ēk-bar (= ایوبَر، ēwbar)، کسی که به تنهائی مرده حمل کند، آلوده به پلیدی و نسا: بنا به دستورهای اوستا، هرگز نباید مرده‌ای را به تنهائی حمل کرد که گناهی است بزرگ. نک. وندیداد، فصلهای پنجم تا دوازدهم.

۶۹ـ [«پیشه و سامان» اصطلاح آئینی فارسی زرتشتی برای «غسل برشنوم» است. در این غسل، تکاتک اندام بدن طبق قاعده شسته می‌شود و «پیشه» یعنی «اندام و عضو»]. ☆

۷۰ـ [متن: kd'm ؛ شاید: «کُدین» باشد به معنای «چوبی است که گازران و دقاقان جامه را بدان دقاقی کنند» (*فرهنگ فارسی*)]. ☆

۷۱ـ [«مادر-اندر» به معنای «نامادری» است و ظاهراً منظور اختیار کردن زن دوم و زنی دیگر جز کدبانو است]. ☆

۷۲ـ [ح: «لَشت، لَش» یعنی «جسد» از -irista اوستائی]. ☆

۷۳ـ [«نسا» یعنی «جسد مرده، بخشی از بدن که از آن جدا شده باشد «و «نسا کردن جنین» یعنی «میراندن آن و سقط کردن جنین»]. ☆

۷۴ـ [متن: سگ شبانان و سگ خانه‌بانان (mān-bānān) ؛ در حاشیه ظاهراً به همین مناسبت نشانهٔ ضربدر وجود دارد]. ☆

۷۵ـ [قرائت پیشین: «مهمیز تیز» ؛ ح. متن p'yc ، تصحیح شده است به pad az ī]. ☆

۷۶ـ [نک. به ی ۷۰]. ☆

۷۷ـ هر چند متن پهلوی ارداویراف کمی گنگ است، اما می‌توان تصور کرد که محتملاً تا این زمان سخن از دوزخ تاریکی است که بنا به اساطیر زردشتی در شمال زمین و بر سطح آن است. از این جا به بعد ظاهراً سخن از دوزخ درون زمین است. در پایان همین فصل نیز سخن از درونی‌ترین دوزخ می‌رود.

۷۸ـ وهمن آن را wāz می‌خواند و آواز معنا می‌کند (همان).

۷۹ـ [متن: ēzm ، هیزم؛ دری زرتشتی: «اِسم و بوی» یعنی «بوی خوش برای آتش»]. ☆

۸۰ـ [یادداشت جدید استاد؛ اسنخر (snēxr) مترادف بـرف است (شـاید: بَـرفِ سرخ، نک. ی ۸۶)]. ☆

۸۱ـ [ح. متن: frōd-murd zaxm = زخمی که باعث فرو مردن است]. ☆

۸۲ـ [ح: abādixšāyīh = هرج و مرج]. ☆

۸۳ـ [متن: «شبین»، این واژه صفت است برای دست و روی و چشم کسی که پس از خواب شبانه شستشو نکرده است]. ☆

۸۴ـ zīndagān . این واژه که به ظاهر جمع zīndag به معنای زنده است، اغلب در این متن به معنای زندگی بکار می‌رود. [استاد به کارکرد پسوند ān- برای ساختن صـفت در مـوارد دیگـر نـیز اعـتقاد داشت]. ☆

۸۵ـ [ح: گُه خودشان را خوردند، یعنی غلط زیادی کردند]. ☆

۸۶ـ [شاید: «تگرگِ سرخ» ، برروال «برف سیاه»، نک. ی ۸۰]. ☆

۸۷ـ [ح. war : بَر، باید به معنای تن هم باشد. در فارسی هم، چنین است]. ☆

۸۸ـ [ح. menīdan به معنای «دل بستن، عاشق شدن؛ منظور داشتن، در نظر گرفتن» است]. ☆

۸۹ـ متن، āwarišn بجای dārišn ، که در املاء هزوارشی پهلوی شباهتی به یکدیگر دارند. دارش به معنای نگهداری، حفظ.

۹۰ـ [چنین در دستنویس M ؛ «سالار» رئیس خانواده و دودمان و «دوده» است و زن و فرزندان و دیگر اعضای خانواده بزرگ در «سالاری» اویند]. ☆

۹۱ـ متن: ēstād hēnd بجای ēstānd .

۹۲ـ [ح. متن mycwk ، چنین وهمن؛ ژینیو: مژه (mijag)، ولی عجیب است که مار «مژه» را بگزد و بجود؛ ضمناً صحبت از گادن زنان دیگران است. mēzūg : آلت ادرار، مثل «ترازوگ»]. ☆

۹۳ـ [آرایش گیسوان چون با کنده شدن موی و بریدن آن ملازمت دارد، هِدر و نسا و ناپاکی از آن پدید می‌آید و آلاینده است. اما «رنگ نهادن» و رنگ کردن چون می‌تواند با کاربرد رنگهائی برساخته از

خرفستران و چیزهای ناپاک و «ریمن» توأم باشد، کاری است با احتمال ناپاکی و «ریمنی» و گناه. «بستن چشم ایزدان و مردمان» حاصل کار آرایشگری است که موی را رنگ می‌کند]. ☆

۹۴ـ [ح: dazēnd]. ☆

۹۵ـ [ترجمهٔ پیشین: «... مایع افیون ساخت و نگهداشت...»؛ ح. «ژینیو: شاید: افسون‌کرده». (شاید: روغن افسون کرد [و] نگهداشت؛ واژهٔ 'mšy را می‌توان هزوارش «روغن» گرفت ـــ صورت ایرانی آن به شکل rōwn ī= ، بر بالای واژه در دستنویسهای EN و M_2 آمده است. همچنین می‌شود آن را / ābīg ābīh ، یعنی منسوب به آب و مایع خواند. احتمال دیگر آن است که کلمه موافق با نظر دستور جاماسپ‌آسا با «ماشیا» یکی باشد که نام فارسی برای گیاه wild tansy است و روغن فرّار آن بسیار زهرآگین است؛ دستنویس K_{20}، ص ۴۷، س ۷ : zahr ud āb-rōwnīh ī absōn kard... = زهر و آب روغنی(؟) / آب روغنِ افسون کرده داشت)]. ☆

۹۶ـ [ح: «باز آورند» به معنای «بازدارند، گشوده دارند]. ☆

۹۷ـ [ح. marzīd : به مقتضای وضع مرد استمنا معنا شد. شاید در اصل دیوان همان کار وی را به گیتی با او می‌کرده‌اند]. ☆

۹۸ـ متن: ruwānān ، روانها.

۹۹ـ [ضبط دستویس parrēxt : M_2 (پرّخت، مازاد بود، باقی می‌ماند و زیاد می‌آمد)]. ☆

۱۰۰ـ [متن: اندر سالاری [ایشان] آمده بود]. ☆

۱۰۱ـ [«بریزن»، «برزن»، «بریجن» یعنی «تابهٔ گلین یا سفالین که روی آن نان پزند؛ اجاق، تنور» (فرهنگ فارسی)]. ☆

۱۰۲ـ متن: dw 'ptyh(؟) [ح: محتملاً 'ypt = حاجت، بهره، احسان]. ☆

۱۰۳ـ منظور این است که دانه نیفشاند و آن را بخورد و گوید که «افشاندم و زمین سبز نکرد».

۱۰۴ـ [پوریوتکیش] پهلوی: pōryōtkēš ، اوستا: -Paoiryō.tkaēša ، پیش‌کیشان، نخستین آموزگاران دین. پوریوتکشی اسم مصدر از این واژه است.

۱۰۵ـ [ح. rawāg kard : رواج بخشید]. ☆

دربارهٔ چینود پل و روان درگذشتگان

[چکاد دائیتی قله‌ای در میان جهان است و ترازوی ایزدِ رشن بر فراز آن جای دارد و پل چینود یا صراط در آنجا است و دوزخ در زیر پُل. روان درگذشتگان در بامداد چهارمین روز مرگ به آن می‌رسد. اگر بهشتی باشد بادی خوش و نماد نیکوی کردار او به پیشبازش می‌آید و اگر دوزخی باشد، بادی بدبو و کردار زشت او. اینان روان را تا بُن کوه البرز راه می‌برند. اگر روان بهشتی باشد، آن پُل، که تیغ تیزی است، به پهنا می‌ایستد و راه بر روان گشوده می‌شود و کردار نیکویش، در پیکر دختری بهشتی، او را به درجات بهشت می‌رساند. اگر روان دوزخی باشد، تیغ به همان تیزی می‌ماند و کردارِ بدش، در پیکر زنی عفریت‌وش، او را بر آن می‌رانند و به قعر دوزخ می‌افکند. آن را که گناه و ثواب برابر است، به همستگان می‌برند که جائی است چونان گیتی]. ☆

بخش بیست و دوم*

دربارهٔ چینود پل و روان درگذشتگان

گوید به دین که چَگادی [هست] یکهزار مرد بالای، میان جهان، که چگاد دائیتی خوانند [که] یوغ[1] ترازوی رشن ایزد است. تیغه‌ای به بُنِ کوه البرز به سوی شمال و تیغه‌ای به سَرِ کوه البرز به سوی نیمروز [دارد]، بر میان آن چگاد دائیتی ایستد. بدان میانه جای، تیغی تیز، شمشیروار ایستد که او را نه نیزه بالای، درازا و پهنا است. آن جای ایستند ایزدان مینوی که به مینوئی روان پرهیزگاران را پاکیزه کنند و سگی مینوی بر سر آن پل است و دوزخ زیر آن پل.

چون مردم درگذرند، سه شب روان به نزدیک تن، آن جای که او را سر بود، نشیند. آن [سه] شب از ویزَرش دیو و همکاران [وی] بس حمله بیند و پشت همی باز به آتش کند[2] [که] آن جای افروخته است. از آن روی [است که] آن سه شب را تا روز، آن جای که سر او بود، آتش را به افروزش دارند. اگر آن آتش نیست، پشت باز به آتش بهرام یا آتشان هم فروغ کند. اندر آن سه شب که تباهی و آشوب به تن رسد، آن‌گاه، او را «(= آن روان را) ایدون دشوار نماید که مردی را خانمانش [بر] کَنند. آن سه روز روان به بالین تن** بدان امید نشیند که باشد که خون تازد، باد (= جان) به تن شود و مرا توانِ باز رفتن باشد. سپس، شب سوم، اندر بامداد، آن روانِ

---

* بندهش، از ص ۱۹۹ تا ۲۰۵. [این بخش را استاد خود تصحیح کرده است].

** [ترجمهٔ پیشین: «... روان به بالین تن تپد (= بی‌قراری کند) و اگر بر تن است، بدان امید نشیند...»].

پرهیزگاران این را گوید که «خُنک او که از نیکوئی او هر کس را [بهره‌ای] است، که [چون] من نیکو [اَم]، از نیکوئیِ من هر کس نیکو است و مرا هرمزد به کامِ [خویش] پادشائی دهد (= قادر کند)».

اگر آن روان دروَند است، گوید: «این آن تن، جان و شکل است که با او به تازش تاختم، پس، از ایدر به کجا تازم؟»

اگر پرهیزگار است، بدان سخن، بادی تیز به پیشباز آید، [بادی] بهتر و نیکوتر و خوشبوتر و پیروزگرتر از همهٔ بادهای به جهان که روان را شادی بخشد. اگر دروند است، بادی [به] پیشباز آید گندتر، پوسیده‌تر و ناپیروزتر از همهٔ بادهای به جهان که روان را [از وی] *ناآرامی** و اندوه رسد.

پس برند آن روان را به [چینودپل]، همه چه پرهیزگار، چه نیز دُروند. اگر پرهیزگار است، اندر راه، آن‌گاه، او را گاوپیکری به پیشباز رسد فربه و پرشیر که روان را از او کامیابی و نرمی رسد. دیگر، کنیزپیکری [به] پیشباز رسد نیکوتن، سپیدجامه و پانزده‌ساله، که از همه سوی نیکو است، که روان بدو شاد شود. دیگر، بُستان‌پیکری رسد پُربار، پُرآب، پُرمیوه، پر نعمت که روان را [از آن] شادی و آسودگیِ اندیشه رسد که هست بوم بهشتی. او این را پیش از آمار، [به عنوان] نشانی در جهان بیند. باشد که آن روان، یکی‌یکی را، چون برابر او رسد، پرسد. پرسد که «تو کیستی؟ که مرا ایدون نماید که همهٔ خواری** و آسانی به تو است». ایشان ایدون، یکی‌یکی، پاسخ گویند: «من اَم، ای پرهیزگار! دین تو، آن کنشی [اَم] که تو ورزیدی. هنگامی که تو آن نیکی کردی، من تو را ایدر بودم».

اگر آن روان دروند [باشد]، آن‌گاه او را گاوپیکری به پیشباز رسد خشک (= لاغر)، نزار و سهمگین که روان را از او خشکی و چربیِ نزار رسد. دیگر، کنیزپیکری رسد سهمگین، زشت پیکر، که هرزگی [در] او نهفته است؛ از همه سوی سهمگین است، که روان را از او بیم و ترس رسد. دیگر، بُستان‌پیکری رسد بی‌آب، بی‌درخت، بی‌خواری*** که روان را [از او] بَداندیشی رسد، که بوم**** دوزخی است. او این نشان را پیش از آمار بیند.

---

* [استاد در زیر این واژه خط موجدار کشیده و در حاشیه آورده است: dušrāmīh]. ☆

** [«خواری» یعنی «آسایش»]. ☆ *** [«بی‌خواری» یعنی «بی‌آسایش»]. ☆

**** [ح: هر سه دستنویس: «بیم»؛ به قیاسِ مطلب قبلی تصحیح شد]. ☆

باشد که ایشان را یکی‌یکی پرسد که «تو کیستی؟ که من از تو بدتر به گیتی ندیدم». پاسخ بدو گویند که «ای دروند! من دینِ تو اَم، که تو را کنشِ خویش اَم. چون تو آنچه را بدتر است ورزیدی، ایدر تو را بودم.» این پیدا است که هر کس کنشِ خویش را پذیره بُوَد.

پس آن روان را تا بُن کوه البرز راه نمایند که تَهِ یوغ است. بر آن رَوَد تا فراز چگاد، [آن جا] که آن تیغ تیز ایستد. پس اگر پرهیزگار است، آن تیغ تیز به پهنا بایستد. آذر فرنبغ پیروزگر تاریکی را از میان بَرَد، به پیکر آتش، آن روان را بدان تیغ گذراند و آن ایزدان مینوی او را پاکیزه کنند و به مینوئی به دیگر یوغ گذرانند تا به فرازِ البرز.

او را وای نیکو دست برگیرد، به جای خویش برد. همان هنگام که روان را پذیرد، تن را نیز آن جای بسپارد، اگر [آن تن را] به گیتی، بدان آئینِ مینوی پاکیزه کنند.

اگر آن روان دروند است، هنگامی که به یوغ برچگاد آید، آن تیغ تیز به همان تیغی* بایستد، گذر نبُوَد و او را به ناکامی بر همان تیغ رفتن باید. به سه گام که فراز نهد ــ که هست اندیشهٔ بد، گفتار بد و کردار بدی که ورزیده است ــ فرو بریده شود، از سر پل سرنگون به دوزخ افتد، بیند هر بدی را.

این را نیز [نامهٔ دین] گوید که چون پرهیزگار به رادی بوده است، هنگامی که آن باد به پیشباز رسد، اندر آن باد، کنیزپیکر را بیند، آن پرسش را کند و آن کنیز او را، به راهنمائی، به نردبانی بَرَد که بدان سه پایه است و بدان نردبان به سه گام که هست اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک به گرزمان شود.

نخست گام را به ستاره‌پایه، دیگر را تا به ماه‌پایه و سدیگر را تا به خورشید پایه، که گرزمان روشن است، [شود].

اگر به پستی دروند بوده است، چون او را آن باد به پیشباز بود، اندر آن باد کنیزپیکر رسد و [او] آن پرسش را کند. [آن کنیز، که] کنش [او] است، چون تیغ تیزی گردد که همه تیغ تیز است. بدان روان گوید که «ای دروند! اگر تو را کام [باشد]، اگرت نه کام، براین [تیغ] به گام رفتن باید». آن‌گاه روان گوید که «اگر مرا به کاردی** بس تیزبُری، بهتر نماید که به گام بر این رَوَم». دیگر بار، [کنیز] به همان گونه

* [«تیغی» یعنی «تیغ بودن و حالت تیغ داشتن»]. ☆

** [ح: DH و TD_2: k'lyw ، TD_1 'lky]. ☆

گوید و روان پاسخ گوید که «اگر مرا به تیر بزنی بهتر نماید که بر این به گام روم».
سدیگر، [کنیز] به همان گونه گوید و او پاسخ گوید «اگر مرا جان از تن بزنی بهتر نماید که بر این به گام روم».

آن‌گاه باد، آن کنشِ [او]، به مانند دَدی سهمگین و نادست آموز شود، پیش روان بایستد و آن روان آن‌گونه ترسد که بر آن به گام رَوَد. به سه گام فرو بریده شود، به دوزخ افتد.

کسی که او را گناه و کرفه هر دو برابر بود، آن گاه او را به هَمِستگان دهند. دربارهٔ همستگان گوید که جائی است همانند گیتی، هرکس را بدان پایه که ایشان را کرفه است جای دهند، نشانند.

یادداشتهای بخش بیست و دوم

۱ـ در فارسی میانه شاهین یا دو شانهٔ ترازو را یوغ گویند.

۲ـ مقصود از «پشت به آتش کند» این است که با این عمل نگذارد دیوان از پس بر او تازند؛ در واقع، به معنای «تکیه کند» است.

پژوهشی در اساطیر ایران

(پارهٔ دویم)

توضیح :

[پارهٔ دویم کتاب از روی دستنوشتهٔ استاد دکتر ملک‌مهرداد بهار و پس از درگذشت ایشان تنظیم گشته است. این دستنوشته مشتمل بر ۱۴۷ برگ است که بلندترین آنها قریب به ۲۵ سطر و کوتاه‌ترین آنها در حدود ۶ سطر نوشته دارد. در این اوراق، گذشته از آنچه به چاپ می‌رسد، و نیز مطالب تکراری و بازنویسی شده، دو سه یادداشت مجزّا نیز هست و بر یکی از برگ‌های آن، که احتمالاً به پیش‌نویس *تخت جمشید* باز می‌گردد، امضا و تاریخ «تابستان گرم ۱۳۷۲» آمده است. بهار بر پشت برگ بیست‌وسوم، زندگی‌نامهٔ کوتاهی از خود نوشته است که عیناً، همراه با یکی از چند طرح کتاب ناتمام، در پایان این بخش درج می‌گردد. با توجه به آمدن نام کتاب *جستاری چند در فرهنگ ایران* در فهرست آثارش، تاریخ نگارش این صفحه باید نیمهٔ دوم تابستان ۱۳۷۳ به بعد باشد. نیز شاید استاد می‌خواسته است بر پارهٔ دویم کتاب نام «تاریخ دین در ایران» را بگذارد که در ذیل همین صفحه آن را نوشته است.

بخش دوم از پارهٔ دویم را آقای دکتر عبدالمجید ارفعی از سر لطف یکبار خوانده و به ویراستار یاری کرده‌اند. از محبّت ایشان و نیز یاوری مؤثر و پرمهر استاد ارجمند، آقای دکتر صادق ملک‌شهمیرزادی سپاسگزاری می‌شود]. ☆

اسطوره چیست؟

۱ـ۱ اصطلاح‌شناسیِ اسطوره

واژهٔ «اسطوره» در زبان پارسی وام‌واژه‌ای است برگرفته از زبان عربی. «الاسطوره» و «الاسطیره» در زبان عرب به معنای روایت و حدیثی است که اصلی ندارد.

اما این واژهٔ عربی خود وام‌واژه‌ای است از اصل یونانی historia به معنای استفسار، تحقیق، اطلاع، شرح و تاریخ؛ و از دو جزؤ ترکیب یافته است: یکی واژهٔ histor یا -histor، به معنای داور و دیگری پسوند -ia. واژهٔ histor با مصدر یونانی idein، به معنای دیدن، خویشاوند است. واژه‌های لاتینی Vidēre، به معنای دیدن، یونانی eidenai، به معنای دانستن، سنسکریت vidyā و اوستا vaēdya، به معنای دانش، و فارسی 'نوید'، به معنای خبرخوش، مژده و بشارت، با این واژه همریشه‌اند. ریشهٔ هند و اروپائی نخستین این واژه‌های خویشاوند -vid است.

در زبان عربی، اساطیر جمع مکسّر واژهٔ اسطوره است. در زبان پارسی نیز این صورت جمع بکار می‌رود، اما از آن، اغلب، معنای مجموعهٔ دستاورد یک قوم در این زمینهٔ اعتقادی مستفاد می‌شود، مانند اساطیر ایرانی، اساطیر یونانی و جز آن، که مقصود از آن تنها کنار هم چیدن تعدادی اسطورهٔ پراکنده نیست، بلکه اساطیر یک قوم به صورت یک مجموعه در نظر است. اما این گونه معنا و مفهوم واژهٔ اساطیر در زبان پارسی عمومیت ندارد و گاه اصطلاح اساطیر جز در کنار هم قرار داشتن سادهٔ اسطوره‌ها معنائی نمی‌دهد و فقط همان جمع مکسر واژهٔ اسطوره است.

علم‌الاساطیر و اسطوره‌شناسی نیز دو اصطلاح هم‌معنا است، با کاربردی نزدیک به اصطلاح اساطیر؛ و از آن مجموعهٔ درهم تنیدهٔ اساطیر یک قوم، یا مطالعه، بررسی و تحلیل اساطیر یک قوم، یا اقوام مختلف، مورد نظر است. اما گاه این اصطلاح هم معنائی جز مجموعهٔ ساده‌ای از اسطوره‌ها ندارد.

بنابراین، می‌توان گفت که در زبان پارسی این گروه اصطلاحات تعاریفی دقیق و مشخص که از نظر معنائی تداخلی با یکدیگر نداشته باشند، ندارند. اما این تداخل معنائی گناه زبان پارسی نیست و این سرگشتگی در پی مطالعه و ترجمهٔ آثار پژوهندگان اسطوره‌شناس فرنگ که پایه‌گذاران مطالعات علمیِ اساطیری بشمار می‌آیند، پدید آمده است.

در زبانهای اروپائی، واژهٔ myth در انگلیسی و فرانسه و myth و mythe در آلمانی، از نظر محتوای معنائی، برابرِ واژهٔ اسطوره و حالت جمع آنها برابر واژهٔ اساطیر در زبان پارسی است؛ و اصطلاح mythology[1] در هر سه زبان، برابر اساطیر، علم‌الاساطیر، یا اسطوره‌شناسی، در زبان ما است.

واژهٔ myth از اصل یونانی muthos، به معنای سخن و افسانه، گرفته شده است. محتملاً این واژه با واژهٔ گوتیگ: maudjan، به معنای یادآوری‌کردن، ایرلندی کهن: smuainim، به معنای 'فکر می‌کنم'، اسلاوی کهن: myslĭ به معنای اندیشه، لیتوانیائی: maũsti، به معنای باشوق چیزی را آرزوکردن، و با دو واژهٔ پارسی: 'مُشتْ' به معنای گله و شکایت، غم و اندوه، و 'مویه'، به معنای گریه‌وزاری، همریشه است. درچنین صورتی، ریشهٔ هند و اروپائی نخستین آن -mud به معنای اندیشیدن است.

۱-۲ اسطوره‌شناسی در طبقه‌بندی دانشها

اسطوره‌شناسی بخشی است از مردمشناسیِ فرهنگی که آن خود از مردمشناسی منشعب می‌گردد. مردمشناسی فرهنگی به بررسی و فرایافتن قوانین عمومیِ قالبهای رفتاری انسان در همهٔ ابعاد آن می‌پردازد و می‌کوشد توجیهی عمومی از این پدیدهٔ اجتماعی-فرهنگی بدست دهد.

---

۱. [پاورقی چرکنویس: «کهنترین مورد مکتوب و موجود این ترکیب، با تلفظِ muthologia، به معنای قصّه گفتن و داستانپردازی، در یونانی، در آثار افلاطون دیده شده است»]. ☆

اسطوره‌شناسی با بررسی مجموعه‌های اساطیری زنده یا مرده و فرایافتن کیفیات عمومی و کلی آنها، در خدمت مردمشناسی فرهنگی قرار می‌گیرد و می تواند به علوم سیاسی (در امر بررسی تاریخی شکل‌گرفتن دولت و عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن)، اجتماعی و اقتصادی، تاریخ، جغرافیای تاریخی، باستانشناسی، روانشناسی و مطالعات مربوط به دین‌شناسی و تاریخ فلسفه یاری رساند؛ و خود، متقابلاً، نه تنها بر مدارک اساطیری متّکی است، بلکه از پژوهشها و آگاهی‌های مکتسب ما از رشتهٔ تاریخ، باستانشناسی، جامعه‌شناسی، روانشناسی (بویژه روانکاوی)، زبانشناسی، علوم طبیعی، الهیات و فلسفه عمیقاً بهره می‌جوید.

پس از انحرافهائی که در شناخت و تحلیل اساطیر در قرن نوزدهم پدید آمده بود، مطالعات مردمشناسی که از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم آغاز شد، منظرهائی را در دید تحلیل‌گران اساطیر قرار داد که قبلاً سخت ناشناخته بود. مردمشناسی این راز را برگشود که اساطیر، آئین‌ها و آداب جوامع به اصطلاح ابتدائی عصر ما با اساطیر، آئین‌ها و آداب جوامع اعصار کهنِ بین‌النهرینی، مصری، هندی، ایرانی، یونانی و جز آنها دارای انگیزه‌ها و اهدافی معمولاً مشترک و عمومی است. در واقع، مردمشناسی حیات جدیدی به مطالعات ادیان باستانی و اساطیر بخشید و پژوهندگان این رشته‌ها را قادر ساخت تا براساس بررسی تطبیق مردمشناسان، معمای حل‌ناشدهٔ خاستگاه کیشهای باستانی و رابطهٔ آن را با ساختهای اجتماعی کهن بازشناسند. علاوه بر آن، مطالعات مردمشناسی سبب روشن‌شدن این امر نیز شد که سرچشمهٔ تفکرات شبه‌اسطوره‌ییِ انسان و نحوهٔ رفتارهای سنتی وی در جوامع متمدن چیست.

۱ـ۳ وجود دو مقطع در کار پژوهشهای فرهنگی و اساطیری

در زیر تأثیر عمیق روش تحقیق چارلز داروین[1]، مردمشناسی در امر بررسی فرهنگ‌ها ــ و طبعاً اسطوره‌شناسی ــ طریق را در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم در پیش گرفت که مبتنی بر همان روش تحقیق داروین بود. بنا بدین نحوهٔ تازهٔ بررسی در امر فرهنگ‌ها می‌بایست گذشتهٔ خاص هر یک از اجزاء تشکیل‌دهندهٔ هر فرهنگ، براساس آنچه بوده، تغییر و تحول یافته تا بدین‌جا رسیده است، بررسی

1. Charles Darwin (1809-1882)

شود و با اجزاء متشابه در فرهنگ‌های دیگر تطبیق داده شود، تا بتوان به قوانین وجودی آن دست یافت. درواقع، به گمان پیروان این روش، آنچه در هر مقطعی از زمان روی می‌دهد، یا وجود دارد، قابل تقسیم به اجزائی است که شناخت هر یک از این اجزاء تنها با شناخت همهٔ گونه‌های گذشتهٔ آن در ادوار مختلف قابل تصور است. این روشی 'درزمانی' است.

اما، از اواخر قرن نوزدهم به بعد، نقد این نحوهٔ بررسی تطبیقِ 'درزمانی'[۱] آغاز گشت و، در اوائل سدهٔ حاضر، نحوهٔ پژوهش تازه‌ای در پی تحقیقات فردیناند دوسوسور[۲]، زبانشناس گرانمایهٔ سوئیسی، پای گرفت. وی روشن ساخت که علاوه بر نحوهٔ درزمانی، زبان را می‌توان و باید به نحو 'همزمانی'[۳] نیز مطالعه کرد. بنا به نظر دو سوسور، نحوهٔ مطالعهٔ همزمانی بر آن است که گذشتهٔ خاص هر یک از اجزاء تشکیل دهندهٔ یک مقطع زمانی در امر شناخت مجموعهٔ درهم تنیدهٔ آن مقطع ارزش چندانی ندارد و خود مانعی در شناخت آن رابطهٔ پیچیده و درهم تنیدهٔ اجزاء آن مقطع با یکدیگر است؛ و او بر آن بود که، بویژه، این رابطهٔ متقابل اجزاء تشکیل دهندهٔ یک مقطع است که در این بررسی از ارزشی اساسی بهره‌مند است.

بررسی همزمانی، به عقیده وی، مانند تماشای بازی شطرنج است. هر لحظه‌ای که به کنار صحنه بیائید، بخوبی می‌توانید وضع صحنه را در آن لحظه دریابید. مهم این نیست که مهره‌های موجود قبلاً در کجا قرار داشته‌اند، مهم این نکته است که آنها در این زمان در کجا قرار دارند و در چه ارتباطی با یکدیگرند. به نظر دو سوسور، هیچ عاملی در زبان مستقلاً به زندگی ادامه نمی‌دهد، زیرا هویت او در همراهی با دیگر اجزاء جمله است.

به دنبال نظریات دو سوسور، روش همزمانی علاوه بر زبانشناسی، در بررسی‌های مردمشناسی، معرفت عامه و اسطوره‌شناسی نیز بکار برده شد.

۱ـ۴ دو خاستگاه اساطیر: مکتب اصالت تطوّر[۴]، مکتب اصالت اشاعه[۵]

به دنبال تمایل عمومی دانش اروپائی از قرن شانزدهم میلادی به بعد، که طرفدار

---

1. Diachronic
2. Ferdinand de Soussoure
3. Synchronic
4. Evolutionism
5. Diffusionism

نظریهٔ شمول قوانین طبیعی بود، مردمشناسی در نیمهٔ دوّم قرن نوزدهم بر آن شد که همین رشته قوانین بر پیشرفتهای مادی و فکری بشر نیز حاکم است و می تواند در سرزمینهائی بیگانه از هم نتایجی واحد پدید آورد. این باور را پژوهشهای چارلز داروین تقویت کرد؛ و از آنجاکه وی در آغاز نیمهٔ دوم قرن نوزدهم اعلام داشت که در پس تنوع آشکار حیات آلی می‌توان به آن وحدت آغازین رسید که در طی میلیونها سال، براساس قانون تطوّر، به چنین کثرتی تبدیل گشته است، مردمشناسی نیزکه دانشی جوان بود، کوشید تا قوانین تطوّر فرهنگی جوامع را براساس همین الگو دریابد و بنیان عقاید اسطوره‌یی و دینی راکه الزاماً می‌بایست شکل یا اشکالی جهان‌شمول داشته باشد، بازشناسد. بدین‌گونه، کهنترین مکتب مردمشناسی، مکتب اصالت تطوّر، که ما در پارسی آن را به غلط 'تکامل' می‌خوانیم، پایه گذاری شد.

این‌گونه مطالعات جدّیِ مردمشناسی در زمینهٔ اسطوره و دین و تطوّر آن، با پژوهشهای ادوارد بی. تایلور[1] پیوند دارد. به نظر او، جوهر کیشهای ابتدائی در سراسر جهان عبارت است از اعتقاد به اصالت روح و وجود ارواح. تایلور کوشید نشان دهد که انسان ابتدائی، براساس توجیهی خطا از رؤیا، خواب، وَهْم و از خود بیخود شدنها و جز آنها، به اصالت روح مؤمن گشته و بدین نتیجه رسیده است که روح از تن جدا است و پس از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهد. از سوی دیگر، همین تصور نیز، با کلیّت یافتن، باعث می‌شود که انسان ابتدائی همهٔ پدیده‌های جهان را صاحب روح بینگارد.

این نظر جهان‌شمولِ تایلور دربارهٔ اسطوره و دین ابتدائی هرچند بسیار مهم، اما بر یک رشته واقعیتهای محدود استوار بود، زیرا اسطوره‌ها، این مایه‌های کیش‌های کهن، دارای بسیاری جنبه‌های دیگر نیز بودند که براساس مکتب جان‌گرائی[2] تایلور توجیهی نمی‌پذیرفتند.

جیمز فریزر[3]، هر چند همچون تایلور طرفدار قوانین عمومی و جهان‌شمول بود، اما نظریات تایلور را در زمینهٔ مردمشناسی عمق و گسترش بیشتری بخشید. او

---

1. Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917)

۲. [animism، استاد در پاورقی چرکنویس در کنار این واژه نوشته است: «جان‌گروی، روح‌گروی»، و «جان‌گروی» را بعداً به کار هم برده است.] ☆

3. Sir James George Frazer (1854-1941)

معتقد بود که دین ابتدائی بر سه مسأله استوار است: جادو و ارتباط آن با دین و علم؛ توتمیسم و جنبهٔ اجتماعی کیش ابتدائی؛ و سرانجام، آئین‌های باروری و گیاهی.

فریزر بر آن بود که انسان ابتدائی بیش از همه می‌کوشید تا جریان طبیعت را به سود خویش در اختیار گیرد، و از طریق برگزاری آئین‌ها و بکاربردن افسون و طلسمات، سعی در برآورده‌ساختن مستقیم این خواست و به فرمان درآوردن ابر و باد و مه و خورشید و فلک و جانور و گیاه داشت. زمان زیادی بر این عصر بگذشت تا انسان ابتدائی با بازشناختن محدودیت امکانات اعمال جادوئی خود، به اَبرگران[1] روی آورد، یعنی به خدایان، روان‌های نیاگان، یا حتی دیوان. براساس وجود چنین تفاوتی میان دراختیارگرفتن مستقیم امور از سوئی و به شفاعت‌رفتن به نزد اَبرگران از سوئی دیگر است که فریزر تفاوت میان جادو و دین را مشخص می‌ساخت.

در نقد این نظر، مارت[2] و بعضی مردمشناسان بر آن بودند که جادو از باورداشتن به نیروئی مینوی و تقسیم‌ناپذیر برمی‌خیزد که آن را اقوام ملانزی مانا[3]، بعضی قبائل استرالیائی ارونگیلتا[4] و اقوام سرخپوست به نامهای واکان[5]، ارندا[6] و منیتو[7] می‌خوانند؛ و این ظاهراً پدیده‌ای است جهانی[8] که همه‌جا به همراه جادو ظاهر می‌شود. این نیرو قادر است تمام عواملی را که در جهان انسان ابتدائی وجود دارد، به حرکت وادارد و سبب همهٔ وقایع مهمی گردد که در جهان مقدسات ایشان رخ می‌دهد. او این نیرو را جوهر تفکر دینی و مقدم بر جان‌گروی می‌دانست.

اما تعریف فریزر از توتمیسم عبارت است از «رابطه‌ای نزدیک که محتملاً میان گروهی از مردم دارای قرابت با یکدیگر از یک سو و انواعی از موجودات طبیعی یا مصنوعی از طرف دیگر وجود دارد، که این موجودات توتم آن گروه انسانی خوانده

---

۱. [پاورقی چرکنویس: «ابرگر، با تلفظ abar-gar، که از پارسی میانه وام گرفته شده است، به معنای نیروهائی است که مافوق نیرو و خواست ما عمل می‌کنند و بر ما مسلط اند. در انگلیسی ترکیبهای higher beings و superior powers، به صورت جمع، معنایی نزدیک بدان دارد»]. ☆

2. R.R. Marret (1866-1943)

3. manā

4. arunggiltha

5. wakan

6. orenda

7. manitu

۸. [یادداشت چرکنویس: «در فرهنگ ایران، فرّه یا خوره نزدیک بدین نیرو است»]. ☆

می‌شوند».[۱] بدین‌گونه، توتمیسم دو جنبه دارد: نخست روشی در گروه‌بندی اجتماعی است و دیگر، نظامی دینی است شامل باورها و کردارهای وابسته به آن. از نظر اجتماعی، توتمیسم عبارت است از وسیله‌ای برای مشخص‌ساختن تقسیمات فرعی قبیله، و از نظر دینی و اعتقادی توتم دارای نوعی تقدس است و مصرف آن ـ اگر قابل‌مصرف باشد ـ برای اعضاء گروهِ وابسته به آن توتم حرمت دارد و گاه مراسم و آئین‌هائی برای زیادکردن آن برگزار می‌شود.

بدین‌گونه، در توتمیسم نه نشانی از جان‌گروی و نه نشانی از آن پدیدهٔ مینوی اسرارآمیز وجود دارد و اگر چون دورکم، که استوارتر از همهٔ متقدمان به بحث دربارهٔ توتمیسم پرداخته است، به مسأله نگاه کنیم، این روش توتمی اندیشه، در میان همهٔ عوامل و عناصر دینی ابتدائی از همه به واقعیت‌های جهان مادّی و به مصالح زندگی عملی روزانهٔ انسان ابتدائی نزدیکتر است. بنابراین، از آنجا که آئین‌ها و آداب دینی ابتدائی، از جمله باور به توتم و آئین‌های وابسته به آن، عمیقاً با مسائل عملی زندگی و با نیازهای معنوی جامعه مربوط بوده است، می‌بایست پیوندی سخت نزدیک میان سازمانهای اجتماعی و باورهای دینی وجود داشته باشد. به قول رابر تسُن اسمیث، آن پیشاهنگ مردمشناسی دین، دین ابتدائی «عمدةً امری مربوط به جامعه بود تا امری مربوط به افراد».[۲]

سومین نکته‌ای را که جیمز فریزر مطرح کرد، آئین‌های باروری و گیاهی بود که به یاری یک رشته مراسم پیچیده و شگفت‌آور جادوئی و دینی، به منظور برانگیختن و در اختیار داشتن عمل بارورکنندگی آسمانها و زمین، خورشید و باران پدید آمده بود. آئین‌هائی که گاه با خشونت‌هائی نیز همراه بود و حتی شهادت می‌توانست بخشی از آن بشمار آید. در چنین آئین‌هائی، مرگ گامی به سوی رستاخیز، تباهی تن مرحله‌ای از باروری و باززائی، و فرارسیدن پائیز و زمستان دیباچه‌ای بر بهاری دیگر شمرده می‌شد. بر پایهٔ این نظر فریزر بود که گروهی از پژوهندگان به نظریهٔ اصالت حیاتی دین[۳] پرداختند و جین هریسون[۴] نوشت: «وقایع عمدهٔ زندگی تولد، ازدواج و مرگ است...، به گرد این وقایع است که دین وسیعاً تمرکز می‌یابد».[۵]

---

۱. نک. M.G.R., p.20 — ۲. نک. M.G.R., p.21

3. vitalistic — 4. Jane Harrison

۵. همان، ص ۲۲ - ۲۳.

هیجانهای نیازهای غریزی و تجارب تکاندهندهٔ نیرومند، انسان ابتدائی را، به هر طریق، به آئین و باور می‌کشاند.

بررسی مکتب اصالت تطوّر به طور کلی نشان می‌دهد که این مکتب، در طی زمان، از برداشتی یک‌طرفه و جزمی به سوی مکتبی نرم‌تر و غیرجزمی‌تر حرکت کرده است. به قول مالینُوْسْکی[1]، مکتب اصالت تطوّر، در طی تاریخ رشد خود، گوئی «به سفینهٔ نوح می‌مانست، که در آغاز، براساس مکتب جان‌گرائی، اختصاص به شخصیت‌های عظیم ارواح نیاگان و بعضی طلسمات یافت؛ سپس، به مرور ایام، مجبور به پذیرفتن مانای جاری و آثیروَشی گشت که در هرجا حضور داشت؛ از آن پس، با فرازشناختن توتمیسم، انباشته از جانورانی شد که نَه دوتا دوتا، بلکه خیل‌خیل و به انواع، فراز می‌آمدند و گیاهان، اشیاء و حتی دست‌ساختهای ما نیز به همراهشان بود. سرانجام، فعالیتهای انسانی و مسائلی که بدانها علاقه داشت، و روح غول‌آسای جامعه، با جامعهٔ آسمانی‌شده، خود به سفینه درآمدند»[2].

آنچه به حقیقت نزدیکتر است، این است که ایمان به بقای روح و عظمت روان نیاگان، باور به نیروئی و مینوئی جز روح که جاری و حاضر در همهٔ پدیده‌ها است، بکاربستن جادو و اجراء آئین‌های مقدس در راه فائق‌آمدن بر نیروهای مسلط بر جهان، و اعتقاد به توتم و دیگر عوامل، همه و همه، نقطه‌های گوناگون و متعددی در آغاز این راه دراز حرکت فرهنگی و فکری است؛ و این برداشتی علمی نیست که معتقد باشیم همهٔ جوامع و اقوام انسانی در طی تاریخ فرهنگی خود مطلقاً از یک نقطهٔ واحد شروع کرده و مسیری واحد را در پیش گرفته‌اند. در تاریخ هرگز چنین امری رخ نداده است، یا دست‌کم، ما دلایل قانع‌کننده و مدارکی جدّی برای تصور و اثبات آن نداریم. اقوام انسانی و شرائط پیرامون ایشان متعدد بوده‌اند و، به احتمال بسیار، راهها نیز متعدد بوده است و در نتیجه، تحولات فکری، عقیدتی و فرهنگی بشر ــ هرچند دارای انگیزه‌ها و حتی بعضی یا بسیاری شکلهای مشترک ــ متفاوت بوده‌اند و راهی واحد وجود نداشته است.

نیز باید یادآور شد که هرچند مکتب اصالت تطوّر در مردمشناسی، با روش

---

1. Bronislaw kasper Malinowski

۲. همان، ص ۲۴.

تجزیه عناصر یک فرهنگ، جامعیّت آن فرهنگ را از میان می‌بُرد و با نتیجه‌گیری‌های اغلب تک‌خطّی و جهان‌شمول خود به اشتباه می‌رفت، لیکن، با گردآوری انبوهی از مدارک اسطوره‌یی و آئینی از سراسر جهان و بررسی آنها، ما را قادر ساخت وجود بعضی عوامل مادی و معنوی را در امر پیدایش تفکر اسطوره‌یی بازشناسیم، و به جهانی‌بودن اسطوره و آئین و عمومیت نسبی رفتارها و اشکال دینی ابتدائی پی بریم و، سرانجام، بر شمول قانون تطوّر بر پدیده‌های ذهنی و فرهنگی نیز واقف گردیم.

در حدود سالهای ۱۸۹۰، واکنشی تازه نسبت به تناقض‌های منطق موجود در تئوری تطوّر در اروپا و امریکا پدید آمد. فرانتس بُوآس[1] در ایالات متحده و گابریل تارد[2] در فرانسه و فردریش راتزِل[3] در آلمان به نقد تئوری تطوّر در مردمشناسی پرداختند و جهان‌شمولی و عمومیت کیفیات عقیدتی و آئینی را به دیدهٔ شک و ظن نگریستند و بویژه بر اهمیت شیوهٔ بررسی اشاعی فرهنگ‌ها تأکید کردند. چنین کیفیات اشاعیِ فرهنگی را تایلور قبلاً یادآور شده بود، ولی عملاً توجهی بدان نکرده بودند. اما در این عصر که باستانشناسان اثبات کرده بودند که عصر مفرغ[4] در اروپا تحت تأثیر فرهنگ آسیای غربی و مدیترانه‌ای قرار داشته است، دیگر نمی‌شد اصالت امر اشاعه را در تحول و تطوّر فرهنگ اقوام نادیده گرفت.

در این زمینه مطالعات بسیاری انجام یافت و حرکت و بوام رفتن پیشرفتهای تکنیکی منفردی چون گاوآهن، یا مجموعهٔ کاملی چون فلزکاری، و گسترش رشته عقایدی چون اعتقاد به احکام نجوم و آئین‌های مذهبی از زادگاهشان تا به نزد اقوام دوردست دنبال شد و صداقت عقاید اشاعیون به اثبات رسید.

بنا بر این نتایج بدست‌آمده، روشن شد که پدیدآمدن همهٔ انواع عقاید و آئین‌ها بطور طبیعی و عمومی در همهٔ جوامع بشری الزامی نیست، و در کنار این امکان و به همراه آن، فرهنگ‌ها از یکدیگر نیز اثر می‌پذیرند. هرچند فرهنگ یک قوم بتمامی توسط گروه‌های قومی دیگر پذیرفته نمی‌شود و در جریان بوام‌گرفتن یک فرهنگ همیشه پدیدآمدن یک رشته تغییرات بصورت گزینش بعضی کیفیات ویژه و طرد

---

1. Franz Boas (1858-1942)
2. Gabriel de tarde
3. Friedrich Ratzel
4. chalcolithic

کیفیات ویژهٔ دیگر مطرح است. پذیرش این‌گونه کیفیات ویژه توسط وام‌گیرندگان نه تنها وابسته به آن است که این کیفیات تا به کجا برای وام‌گیرندگان سودمندی دارد، بلکه هم‌چنین وابسته بدان است که آیا این کیفیات تازه نوعی هماهنگی با فرهنگ جامعهٔ وام‌گیرنده دارد تا قادر شود به آسانی در آن فرهنگ جای گیرد، یا نسبت بدان بکلی بیگانه است؟ هم‌چنین، شخصیت و موقعیت معتبر وام‌دهنده نسبت به وام‌گیرنده و میزان وابستگی‌های سنتی وام‌گیرندگان و دوستی و دشمنی میان دو قوم وام‌دهنده ووام‌گیرنده دراین‌وام‌گیری فرهنگی‌ازاهمیت‌بسیاری برخورداراست.

بدین‌گونه، در بررسی فرهنگ‌ها به دو پدیده باید توجه داشت: یکی آن دسته مسائل فرهنگی که در نزد همهٔ اقوام بشری، هرچند با اختلافهائی خاصِ هر محل، عمومیت دارد و زائیدهٔ طبیعت مسلط بر انسان و کیفیات مادّی و معنوی مشترک میان همهٔ جوامع انسانی است، و دیگری آن دسته مسائل فرهنگی که در پی وجود ارتباطهای متنوع مادّی و معنوی میان اقوام، از قوم یا اقوامی به قوم یا اقوام دیگر بوام می‌رود و متناسب با شرائط محیط تازه شکل می‌گیرد.

در این‌جا باید به نوعی نه‌چندان معمول، ولی به هر حال موجود، از شکل‌گرفتنهای اشاعی فرهنگ نیز اشاره کرد و آن کنار هم افتادن اجباری دو فرهنگ با یکدیگر براثر تسلط یافتن نظامی و سیاسی یک قوم بر قوم دیگر و تداوم درازمدت آن است. در چنین شرائطی نوعی همزیستی دو فرهنگ بیگانه درکوتاه‌مدت و نوعی تعارض دیدگاه‌ها و برداشتهای فرهنگی در درازمدت در این نوع برخورد دیده می‌شود که ناشی از وام‌گرفتن بعضی کیفیات ویژهٔ فرهنگی نیست، بلکه این شکل خاص، در واقع، بر روی هم‌افتادن اجباری دو فرهنگ و الزام به همزیستی و نوعی تلفیق میان آنها است.

اگر فرهنگ قوم غالب هماهنگ و دارای سرچشمه‌های مشترک هنوز محسوس با فرهنگ قوم مغلوب می‌بود، اشکال فرهنگی چندانی پدید نمی‌آمد؛ ولی اگر دو فرهنگ سرچشمه‌هائی متفاوت و محتوائی ناهماهنگ و مغایر با یکدیگر داشته باشند، یا اگر هم دارای سرچشمه‌هائی مشترک بوده‌اند، در طی زمانی دراز، چنان رشدی مستقل کرده‌اند که هماهنگی خود را تا حد زیادی از دست داده‌اند، باید در پی سلطهٔ نظامی، سیاسی، اقتصادی و بومی یکی بر دیگری، منتظر بروز اشکالات

فرهنگی درازمدتی در آن سرزمین بود و حتی می توان ناظر سکوت و وقفه‌ای دراز در تداوم حیات فرهنگی در آن سرزمین بود، تا دو فرهنگ بیگانه به نحوی فرصت تلفیق با یکدیگر را بیابند و زبانی خاص برای بیان تازهٔ خود پیدا کنند. بطور کلی، نتایج حاصل از این نوع خاص برخورد فرهنگی چنان متنوع و چنان وابسته به شرائط پیشرفتگی و عقب‌ماندگی قوم غالب و مغلوب در عرصهٔ تمدن دارد که نمی توان نتایج حاصل از آن را در این گفتار مختصر جمع‌بندی کرد. فقط شاید بتوان گفت که سلطهٔ قومی با فرهنگی پیشرفته بر قومی ابتدائی، در طی زمانی مناسب، می تواند به محو بسیاری از کیفیات فرهنگی قوم مغلوب بینجامد، از جمله زبان، و بسیاری دیگر از کیفیات فرهنگی را بصورتی تازه و «متمدنانه» اما با بُنی بومی و ابتدائی بیان و آشکار کند. سلطهٔ رومیها بر بخشهای عمده‌ای از اروپا و سلطهٔ اسپانیائی‌ها بر امریکای میانه و بخشهای عمده‌ای از امریکای جنوبی، و سلطهٔ درازمدت پرتغال بر بخشهائی از افریقا نمونه‌هائی از این نحوهٔ تسلط است.

اما هجوم اقوام هند و اروپائی، با فرهنگ نیم شبانی، متحرک و پویای خود به سرزمینهای اقوام بومی پیشرفته‌تر یونان و روم، و درهٔ سند و ایران نمونهٔ تسلط پایان‌ناپذیر نظامی، سیاسی قومی عقب‌مانده‌تر بر اقوامی پیشرفته‌تر است؛ و نیز سلطهٔ اعراب بر ایران در همین مقوله می‌گنجد. سکوت فرهنگی چندصدسالهٔ یونان (از قرن یازدهم تا هشتم پیش از مسیح) و دو قرن سکوت فرهنگی ایران بعد از فرارسیدن اعراب، درواقع، خموشی ویژه‌ای است که بر اثر ضربه‌ای اجتماعی (نظامی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) در پی سلطهٔ قدرتی عقب‌مانده‌تر، بر قومی متمدن‌تر فرود آمده است.

چه بسا تلفیقها که میان عناصر بیگانهٔ دو فرهنگ پدید می‌آید و چه بسا مسائل فرهنگی که تلفیق ناشده، نامأنوس با هم و گاه متضاد در کنار هم بازمی‌ماند و سبب تعارضات فرهنگی، شخصیتی و حتی روانی در میان صاحبان این‌گونه فرهنگ‌های دوبعدی می‌گردد. وجود تعارضات فرهنگی در میان ایرانیان و نیز در میان یونانیان عصر حاضر محتملاً بی تأثیرپذیری از چنین سوابق فرهنگی نیست، بویژه، سلطهٔ عثمانیان بر یونان از عوامل مؤثر وجود حالت یادشده در میان یونانیان است.

۱ـ۵ مکتب‌های اسطوره‌شناسی

اطلاعات و دانش ما در زمینهٔ اسطوره‌شناسی هنوز بدان جای نرسیده است که تعریف، روش و شناخت علمی واحدی در این باره پدید آید. شاید چندان دور از حقیقت نباشد اگر بگوئیم هر پژوهنده‌ای در این زمینه به راه خویش می‌رود و به اصالت نظر خویش مؤمن است. حقیقت نیز این است که اساطیر با پیچیدگی‌های خود در درون یک فرهنگ و با تنوع خود در سطح فرهنگ‌های جهانی پدیده‌ای نیست که به یک تعریف و تعبیر ساده و محدود بگنجد، و منشأ، محتوی، خویشکاری و تطوّر آن بسادگی شناخته شود.

بدین روی، باید همهٔ مکاتبی را که هریک از نقطه‌نظری به مسألهٔ شناخت اساطیر نگاه کرده‌اند، باز شناخت و هر یک را بر حسب تاریخ تطوّر اسطوره‌شناسی مورد بررسی قرار داد، تا مگر بتوان، با جمع‌بندی آنها، به دیدگاهی تلفیق و نسبةً جامع رسید. طبعاً بعضی از این مکاتب ارزش علمی خود را امروزه از دست داده‌اند و رشد تحقیقات اسطوره‌شناسی آنها را واپس نهاده و خود به پیش رفته است؛ اما از دیدگاه پژوهشی تاریخی، چه آن مکاتبی که راهگشای روشها و استنتاجهای جدیدی در تحقیق اسطوره شده‌اند و چه آنها که در این زمینه‌ها پای‌درگل مانده‌اند، هر یک از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. همچنین، مکاتبی هست که هرچند خود دیگر ارزش علمی چندانی ندارند، اما دارای هسته‌هائی اصیل از دریافت‌هائی‌اند که بعدها اساس و پایهٔ مکاتب جدید و استوارتری قرار می‌گیرند.

این مکاتب گوناگون و اصلی را می‌توان به اختصار و به ترتیب تاریخی چنین بیان کرد:

۱ـ۵ـ۱ اسطوره تصویر نمادین پدیده‌های طبیعت به زبانی محسوس و قابل رؤیت است

در نیمهٔ نخستین قرن نوزدهم، در پی پیشرفتهای علمی قبلی و متکی بر دو زمینهٔ مطالعاتی متفاوت، دو نظریهٔ علمی توجه اسطوره‌شناسان را به خود برانگیخت. یکی که کهنتر بود، به اساطیر می‌پرداخت و بر آن بود که خدایان اساطیر جهان باستان در پی ستایش پدیده‌های طبیعت، چون آسمان، خورشید، ماه، زمین و جز آنها، پدید

آمده بودند و بدین روی بنیانی طبیعی داشتند. نظریهٔ دیگر مربوط به زبانشناسی تطبیق و دانش ریشه‌شناسی بود. این نظریه هنگامی پدید آمد که پژوهندگان با شباهتهای تردیدناپذیر گروه‌های گویشی با یکدیگر و قانونمند بودن تحولات و تفاوتهای آنها با هم روبرو شدند، و نیز به این مسأله برخوردند که گروه‌های زبانی مشترک‌الاصلی هم وجود دارند که به ظاهر از یکدیگر بیگانه‌اند، اما در پی پژوهشهای ریشه‌شناسانه می‌توان هر یک از گروه‌ها را تا رسیدن به زبان نخستین و مشترک دنبال کرد و در پی کثرت موجودشان، به وحدت آغازین و پیش از تاریخ آنها رسید.

براثر نظریهٔ اخیر، که زیر تأثیر عقاید داروین نیز قدرتی و دقتی بیشتر یافته بود، این فرضیه پا گرفت که در اعصار باستان، در آسیا و اروپا، سه نژاد بزرگ و سه گروه اصلی زبانی پدید آمده بوده است: تورانیان، هند و اروپائیان و سامیان؛ و در آغاز، در دوران قبل از تاریخ، هر یک از این سه نژاد در درون خود وحدتی قومی داشته است که این وحدت درطی ایام و حوادث روزگار از هم پاشیده و از هر یک از آنها اقوامی متعدد پدید آمده است. در پی این تفرق و دورماندن از اصل خویش، زبان نخستین در هر کجا تحولی مستقل یافته و سرانجام زبانهائی بیگانه از هم پدید آمده است.

ماکس مولر[1]، که اغلب وی را پدر تاریخ ادیان می‌نامند و زبانشناس و اسطوره‌شناسی بزرگ بود، با تلفیق نظریهٔ نخستین، یعنی نظریهٔ ارتباط خدایان اساطیری با پدیده‌های طبیعت، با نظریهٔ وحدت آغازین و تفرق پسین اقوام و زبانها، مطالعات تطبیق اساطیر هند و اروپائی را گسترشی عظیم بخشید و تأثیر بسزائی بر پژوهشهای عصر خود نهاد. روش و نظریهٔ وی عمدةً متکی بر بهره گرفتن از دانش زبانشناسی بود.

او کوشید اثبات کند که از طریق گردآوری نامهای خدایان میان اقوام مختلفی که منشاء زبانی و نژادی واحدی دارند، و با توجه به خویشکاری این خدایان و نیز سود جستن از دانش ریشه‌شناسی در زبان، می‌توان نام خدایان اصلی و آغازین این اقوام را بازیافت و خویشکاری آنان را بنا به باورداشتهای قوم نخستین بازشناخت. او با اعتقاد به وجود عصری ابتدائی که درطی آن اسطوره‌سازی[2] پدید می‌آید، بر آن بود

---

۱. Max Friedrich Müller، خاورشناس و اسطوره‌شناس آلمانی، مقیم انگلستان (۱۸۲۳ - ۱۹۰۰).

2. mythopoeic age

که انسان در آن عصر هنوز قادر نبوده است مفاهیم ذهنی و مجرد را در قالب واژگان بیان دارد و استعاره و مجاز برای تبادل اندیشه سخت ضرور بوده است. این‌گونه استعاره‌ها و مجازهای آن دوره، در حقیقت، برابر همان چیزی است که در این زمان صنایع بدیعی خوانده می‌شود. به گمان مولر، منبع فیاض و اصلی این «بدایع» موجود در سخن خورشید بود: «من به برخاستن و فروشدن خورشید و به جابجائی هرروزهٔ روز و شب و به نبرد روشنی و تاریکی، و خلاصه، به ماجرای خورشید با همهٔ ریزه کاریهایش... به عنوان موضوع اصلی اساطیر آغازین می‌نگرم.»[1] و چون در طی زمان مفاهیم ذهنی، مانند پگاه و بیگاه، و بام و شام، در طی مراحل رشد بعدی زبانها پدید آمد، معنای آن نامها و صفات استعاری و مجازی خورشیدی به فراموشی رفت و آن مجازها نام خدایان این مفاهیم ذهنی شد. مولر از این به فراموشی رفتن بااصطلاح «بیماری زبان»[2] یاد می‌کند.

ماکس مولر و همرأیان[3] وی، از پس همهٔ پژوهشها، اعلام داشتند که خدایان اقوام ابتدائی مظهر نیروهای سماوی و فضائی (خورشید، طوفان، رعد و جز آن) و تا حدی زمینی (آب، زمین و گیاه) اند که بر سرنوشت جهان فرمان می‌رانده‌اند.

این نظریه از میانه تا اواخر قرن نوزدهم رایج بود و برای مطالعه و تحلیل اساطیر هند و اروپائی بکار می‌رفت. از پیروان عمدهٔ این مکتب یکی جُرج و. کاکْسْ[4] بود که علم اساطیر تطبیقی را به مدارجی گسترده‌تر رسانید و به بررسی‌های تطبیقی ریشه‌شناسانه و ساختاری پرداخت.

اما متأسفانه بزودی آشکار شد که نه تنها تکیه کردن بیش از حد ایشان در این بحثها بر مسائل زبانی و تحولات آن نادرست بوده است، بلکه اغلب ریشه‌شناسی‌های صاحبان این مکتب نیز درست نبوده و نظریاتشان تنها اندکی از عقاید طبیعت‌گرایانه، احساساتی و عامیانهٔ همان عصر برتر بوده است. وابستگی نژاد، زبان و دین به یکدیگر، به گونه‌ای که ماکس مولر بدون توجه به عوامل متعدد

---

۱. به نقل از N.C.M. , p.34

2. disease of language

۳. [یادداشت چرکنویس: «از جملهٔ همرأیان وی، فرانتس فلیکس ادآلبرت (Franz Felix Adalbert Kuhn، ۱۸۸۱–۱۹۱۲)، زبانشناس و فولکوریست آلمانی بود، که در زمینهٔ زبان و تاریخ اقوام هند و اروپائی مطالعه می‌کرد و عقیده به وجود خدایان طوفان و رعد از او است»] ☆

4. George W. Cox

تاریخی و عناصر تطوّربخشندهٔ اجتماعی، فرهنگی و محیط جغرافیائی آنها بیان می‌کرد، امکان منطق نداشت. از هم بدتر وجود مدارک غیردقیق و گاه بکلی غلطی بود که زمینه‌ای مناسب برای پژوهش بشمار نمی‌آید.

اما در دفاع از این مکتب باید گفت که کوششهای ماکس مولر و هماوازانش پایه‌گذار مطالعات تطبیقی اساطیر شد و دیدگاه اصلی ایشان، یعنی اعتقاد به این امر که مطالعهٔ توأمان زبانها و اساطیر هم‌خانواده با آنها ما را قادر به شناخت اساطیر اولیهٔ آن اقوام اصلی می‌سازد که این زبانها و اساطیر از آنان سرچشمه گرفته است، تا حدی درست بود. این روش و نظریه با پیشرفت بیشتر دانش و بکاربستن روشهای علمی، مجدداً در زمان ما بکار گرفته شد.

۱ـ۵ـ۲ـ۱ اسطوره تصویر نمادین تحقیقات نظری نجومی است

تحقیقات این مکتب بر منابع آکادی و عبری، و معروف به مکتب هَماگ بابلی[۱] است. این دیدگاه اسطوره‌شناسی که امروزه رد شده است، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم رونق داشت. بنابرآن، اسطوره از پس کوشش انسان بابلی اعصار باستان در امر جمع‌بندی اطلاعات نجومی و احکام نجومی خویش پدید آمد و در راه خویشتن‌شناسی و جهان‌شناسی انسان قدیم مفید افتاد. سپس، این اساطیر نجومی در آسیای غربی، مرکزی و جنوبی و در مصر و یونان پراکنده گشت و جوامع دینی بسیاری را زیر تأثیر قرار داد که از آن جمله است دین عبرانیان در عهد عتیق.

از پیشگامان این نظریه هوگو وینکلر[۲] است؛ و یکی از شاگردان وی، به نام اشتوکن[۳]، این نظریه را تا بدان‌جا گسترش داد که معتقد شد این اساطیر نجومی بین‌النهرینی پایه و مایهٔ اساطیر جهان است! به زبانی دیگر، وی تأکید بر آن داشت که اساطیر نجومی بابلی بر اثر گسترشی که پیداکرد، نه تنها آسیای غربی باستان، که همهٔ سرزمینها و همهٔ اقوامی راکه دارای فرهنگی کهن یا ابتدائی بودند نیز فرا گرفت.

---

۱. Pan Babylonian School؛ [یادداشت چرکنویس: «'هماگ' در فارسی میانه معنای 'همه' دارد و با این واژه خویشاوند است. نگارنده اصراری ندارد که 'هماگ' را در برابر 'pan' بقبولاند و چه بسا بتوان واژه‌ای بهتر یافت که به ذهن وی راه نیافته است»].☆

۲. Hugo Winckler (۱۸۶۳–۱۹۱۳)، باستانشناس و تاریخدان آلمانی، کاشف هَتوشا (Hattusas)، پایتخت هیتی‌ها، در بغازکوی (بغازقلعه) آسیای صغیر.

3. E. Stucken

او حتی معتقد به یافتن تاریخ دقیق آغاز این گسترش از بابل بود و آن را در حدود سه‌هزار سال پیش از مسیح می‌انگاشت، و این زمانی است که فرهنگ بین‌النهرینی گسترشی جهانی یافته بود.

هرچند این نظریه از دیدگاه قوم‌شناسی نااستوار و شکننده به نظر می‌رسد و حتی بنا بر دستاوردهای قوم‌شناسی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نیز مردود بوده است، اما توانسته است مردمشناسان و اسطوره‌شناسان را از وجود منبع عظیم اساطیری آسیای غربی آگاه سازد و ارزشِ گرانِ آن‌را در مطالعهٔ تطبیقی اساطیر مسلّم گرداند. از این گذشته، نمی‌توان تردید داشت که مطالب نجومی نقش عمده‌ای در زندگی اجتماعی، دینی و آئینی آسیای غربی به عهده داشته و بسیاری از این مایه‌های نجومی در حقیقت نیز گسترش وسیعی به هر سو یافته است.

اشتباه جدی در کار واضِعان این مکتب دقیقاً این نکته بود که ایشان برای این مایه‌های نجومی اهمیتی اساسی قائل بودند و تأثیر آن را تا مرزهائی واهی گسترش می‌دادند.

۱ـ۵ـ۳ اسطوره بیان نمادین زیرساختهای اجتماعی و اندیشهٔ مشترک در منابع باستانی و پیش از تاریخ است

این دیدگاه که دیدگاه اجتماعی خوانده می‌شود با و. وونت[1] و ج. ج. باخوفن[2] آغاز شد و با آثار دورکِم[3] به عنوان مکتب جامعه‌شناسیِ فرانسوی رشد کرد.

دورکم دین و طبعاً اسطوره را چنین تعریف می‌کند: «نظامی است دارای وحدت در عقاید و آداب در ارتباط با امور مقدس، یعنی اموری جدا از دیگر امور و دارای حرمت ـ عقاید و آدابی که در نزدِ یک جامعهٔ واحد اخلاقی به نام امّت گرد می‌آید، یعنی مجموعهٔ پیروان آن عقاید و آداب».[4] کار پژوهشگران امور دینی بررسی سرآغاز این امور مقدس است. او باید به حقایق دست یابد که در چنین امور مقدسی

---

1. W. Wundt
2. J. J. Bachofen
3. Emile Durkheim (۱۸۵۸–۱۹۱۷)، وی از نخستین جامعه‌شناسانی است که روش‌شناسی نیرومندی در تلفیق پژوهشهای علمی با تئوریهای جامعه‌شناسی پدید آورد. کتاب وی به نام *Les Formes élémentaires de la vie religeuse* به سال ۱۹۱۲ در پاریس انتشار یافت. این کتاب به نظام توتمی در استرالیا پرداخته و دربارهٔ اندیشهٔ اجتماعی دین و بررسی نماد بحث کرده است.
4. نک. E.F.R., p.62

بیان شده یا شکلی نمادین به خود گرفته است. دورکِم به نظام اخلاقی که همراه جدائی‌ناپذیر زندگی مشترک و اجتماعی است، به عنوان مسأله‌ای اساسی توجه می‌کند و آن را مهمترین مسأله‌ای واقعی که انسان با آن روبرو است می‌شمارد و آن را بسی مهمتر از امر طبیعت یا تأثیر خوابها و رؤیاها می‌داند و آن را سرچشمهٔ تقدس می‌انگارد. اگر مایهٔ تقدس را باید در واقعیات زندگی اجتماعی و در نظام اخلاقی وابسته به آن جست، پس محتوای اسطوره‌ها و آئین‌های پیوسته به هم همان امور مقدسی است که بازتاب واقعیات اجتماعی و فرهنگی است. بدین‌گونه، بیشتر، اگر نه همهٔ خدایان، ارواح، توتم‌ها و نظائر آنها معرفان جامعه به طور کلی یا بخش‌های گوناگون و مهم درون آنند. علاوه بر آن، این بازتابهای منتج از امور اجتماعی بناچار مقولاتی شناختی را شکل می‌دهند که به یاری آنها انسان قادر به تجربه و تعبیر جهان پیرامون خود می‌گردد.

چنان که از این بحث برمی‌آید، اسطوره و دین دارای خویشکاری است و نظام اجتماعی عصر خود را مشروع می‌سازد. به زبانی دیگر، ارتباطی نزدیک و ناگسستنی میان تجارب دینی و اساطیریِ یک قوم با حقایق اجتماعی وجود دارد.

اما دورکِم و دیگر نظریه‌پردازان متقدم این مکتب در این اندیشه تا بدان‌جا پیش رفتند که گمان بُردند تجارب دینی و اسطوره‌ای، تنها و تنها، معرف نمادین تجارب اجتماعی است و اسطوره باید از متفرعات تجارب اجتماعی بشمار آید. بیشتر دانشمندان اسطوره‌شناس و مردم‌شناس عصر ما که خود از تحلیل‌های اجتماعی متأثرند، چنین ساده‌انگاری را رد می‌کنند. این بدان معنا است که امروزه، عموماً /هرچند بُعد اجتماعی اساطیر را یکی از عوامل مهم در تحلیل آن می‌دانند، آن را تنها عامل نمی‌شناسند.

«دورکِم، یاران و شاگردانش راضی بدان نبودند که دین را که بخشی از زندگی اجتماعی است، شدیداً زیر تأثیر ساختهای اجتماعی بدانند. آنان معتقد بودند که تصورات دینی مردمان ابتدائی هیچ نیست مگر معرف‌های نمادین نظم اجتماعی... این فرض متافیزیکی جامعه‌شناسانه اصرار به امری دارد که مدارک لازم برای آن در دست نیست.»[1]

---

۱. نک. N. R., p. 313

همچنین، نظریه‌های آغازین مکتب جامعه‌شناسی فرانسه در مورد اهمیت توتمیسم نیز، در پی تحقیقات قوم‌شناسان که ثابت کرده‌اند توتمیسم نه یک شکل عمومی جهانی و نه کهنترین شکل سازمان دینی است، دستخوش تغییر و اصلاح شده است.

اما، جدا از انتقادهائی که از زیاده‌روی‌های دورکِم و نخستین پیروانش بعمل آمده است، به هر حال، نمی‌توان تردید داشت که پدیدآمدن این دیدگاه در زمینهٔ روش‌شناسی علم‌الاساطیر پیشرفت بسیار مهمی بوده است و همچنان نقطه‌نظری بسیار مهم در امر اسطوره‌شناسی و روشی پربار در مطالعهٔ آن بشمار می‌آید.

۱ـ۵ـ۴ اسطوره بیان نمادین نیازها و آرزوهای ژرف روانی در اعصار باستان ودر میان روان‌نژندهای[1] عصر حاضر است

در همان زمان که دورکم و همکارانش ابعاد اجتماعی دین و اساطیر را بررسی و مشخص می‌کردند، فروید[2] و یونگ[3] بر آن بودند که پژوهشهای خود را در زمینهٔ روانکاوی تحلیلی با اسطوره‌شناسی مربوط سازند. فروید با ترکیب بخردانهٔ الف) کشفیات خود که از پژوهشهای بالینی روان‌نژندها بدست آورده بود؛ ب) تعبیرهائی که از معنای نمادها، توهمات و رؤیاها می‌کرد؛ و ج) مطالعاتش در زمینهٔ تحقیقات مردمشناسی آن عصر که توسط فریزر، ر. اسمیث و دیگران انجام یافته بود، به نظریهٔ تازه‌ای دربارهٔ اصل و منشأ دین و اساطیر رسید که بر مایه‌هائی اصلی[4] چون جنایت نخستین، مردمخواری، آشفتگی جنسی و بر عوامل روانی وابسته به یکدیگر چون گناه، ترس و واخوردگی متکی بود.

بنا بر پژوهشهای فروید، اسطوره بخودی خود ارزشی اندک دارد، هر چند اگر درست تعبیر شود، کلیدی گشاینده برای شناخت محتوای هر واخوردگی و تمایلات غریزی در اشخاص و گروههای قومی است.

---

1. psychoneurotics

۲. Sigmund Freud (۱۸۵۶–۱۹۳۹)، پایه‌گذار روانکاوی.

۳. Karl Gustav Jung (۱۸۷۵–۱۹۶۱)، روانشناس و روانپزشک سوئیسی که روانشناسی تحلیلی را پایه‌گذاری کرد. او مفاهیم درونگرائی، برونگرائی، نمونه‌های نخستین (archetypes) و آگاهی گروهی را وضع کرد و دربارهٔ آنها به تحقیق پرداخت.

4. motifs

یونگ، از سوئی دیگر، معنای اسطوره را کاملاً به نحوی دیگر درمی‌یافت. او که شیفتهٔ تصویرهای ذهنی خاصی گشته بود که به صورتی فراگیر در اساطیر باستانی و در میان بیماران روان‌نژند ظاهر می‌شود، تعبیری تازه از اساطیر را مطرح کرد و بدان گسترش بخشید که بر کهن نمودگان[۱] و قالب‌های رفتاری[۲] رایج میان همهٔ مردم تکیه می‌کرد، و بر آن بود که اسطوره روشی است از بیان نمادین بعضی نیازهای روانی اصلی چون وحدت، سازگاری و آزادی. برعکسِ فروید، یونگ تأکید می‌کرد که اسطوره بخودی خود واسطه‌ای است مهم تا شخص را در زمینهٔ تجارب شخصی و گروهی به دیدگاهی یگانه در مورد معنای زندگی برساند.

بمانند نقطه‌نظرهای آغازین مکتب جامعه‌شناسی در اساطیر، تعبیرهای روانکاوانه نیز در آغاز با غلو بسیار همراه بود و بحق مورد انتقاد قوم‌شناسان و مردم‌شناسان قرار گرفت. در پژوهش‌های متأخر پیروان این مکتب، خطاها و زیاده‌رویهای دورهٔ آغازین محدود و تصحیح شده است و بسیاری دریافتهای مفید و تازه در زمینهٔ مطالعهٔ اساطیر تطبیقی در تحقیقات هـ. زیمر[۳]، جوزف کمپبل[۴]، کارل کرنیی[۵]، و اریش نویمان[۶] به چشم می‌خورد. تنها گروهی انگشت‌شمار از محققان اساطیر تطبیقی وجود دارند که دریافت‌های غنی و راهنمودهای پرحاصلی را که این مکتب در امر گسترش‌بخشیدن به تحقیقات اسطوره‌شناسی فراهم می‌سازد، منکرند؛ هرچند، بیشتر محققان تأکید می‌کنند که نقطه‌نظرهای روانکاوانه تنها یکی از اصول متعددی است که باید در مطالعهٔ اساطیر تطبیقی بکار رود.

۱-۵-۵ اسطوره تعقلی ساختن[۷] نمادین اعمال نمایشیِ آئینی[۸] در آسیای غربی و منابع باستانی است (اصالت قالب‌ها[۹]، یا مکتب اسطوره و آئین[۱۰])

مکتب اسطوره و آئین عملاً وابسته به گنجینهٔ مطالعات مربوط به دین و اسطوره در آسیای غربی باستان است که توسط محققان انگلیسی و اسکاندیناوی پی افکنده

---

۱. archetypes، کهن نمودگان، انموذج الاولین.
2. patterns of behavior
3. H. Zimmer
4. Joseph Campbell
5. Karl Kerényi
6. Erich Neumann
7. legomena
8. dromena
9. patternism
10. Myth and Ritual School

شده است. این پژوهش‌ها با تحقیقات س. هـ. هوک[1] در سال ۱۹۳۳ شروع شد؛ اما می‌توان پیشدرآمد آن را در آثار مردمشناسان و محققانی چون ج. جی. فریزر، جین هریسون، ف. م. کرنفورد[2] و جی. موری[3] دید. پژوهشهای ایشان روابط نزدیکی را میان اسطوره و آئین مسلم ساخت. به نظر ایشان اسطوره از میان زندگی آئینی مردم بیرون می‌آید و همراهِ گفتاریِ مراسمِ نمایشی آئینی است. اسطوره در اساس عبارت از تحلیل استدلالی امری در طبیعت نیست، بلکه کوششی است تا عمل‌کردن به آئین‌ها و جریان پیچیده و بغرنج آنها را مفهوم و قابل‌قبول سازد. در واقع، این کار ویژه و مهم بر عهدهٔ اسطوره قرار می‌گیرد تا حقیقت کلی یک فرهنگ را که بنیادش در رفتارهای آئینی است، بیان کند. اسطوره ممکن است در طی ایام از محتوای آئینی خویش بدور افتد، ولی هرگز، در اصل، از آئین بدور نیست.

مطالعات مکتب اسطوره و آئین در آسیای غربی و مدیترانهٔ شرقی بر آن است تا چهارچوب اصلی اسطوره‌ها و آئین‌هائی را بازسازی کند که در مصر، اسرائیل، بین‌النهرین و بخشهای دیگر آسیای غربی در اعصار گذشته وجود داشته است. بنا به نظر هوک، با انتقال و درهم آمیختگی فرهنگ در این منطقه، سه جریان 'سازش'[4]، 'پاشیدگی'[5] و 'تباهی'[a] رخداده، اما به هر حال، بعضی عوامل عمومی در آن پابرجای مانده بوده است. از جمله می‌توان از جشن‌های بزرگ سال نو، مراسم بر تخت نشستن و چنان مایه‌هائی اصلی چون اهمیت خارق عادت شاه به عنوان شخصیتی مقدس، مرگ و رستاخیز ایزد که نبردی آئینی و پر از ریزه‌کاری است، ازدواج مقدس و براه‌افتادن دسته‌هائی که موفقیت‌های ناشی از اجراءِ دقیق آئین را جشن گرفتند، یاد کرد. این قالب اساسی اسطوره و آئین در جزیرهٔ کِرِت، مصر، بین‌النهرین و آسیای صغیر وجود داشت.

باید یادآور شد که این قالب‌های اسطوره و آئین تنها در مناطق یادشده باز نماند و بسیاری از آنها بر اقوام همسایه نیز اثر گذاشت؛ از جمله باید از سنت‌های سلطنت مطلقه و مقدس مصری و آسوری یاد کرد که به ایران رسید و از طریق ایران به روم رفت و به اسلام راه یافت، و از طریق اسلام از اندونزی تا اَنْدُلُس را فرا گرفت.

---

1. S. H. Hooke
2. M. Cornford
3. G. Murray
4. adaptation
5. disintegration
a. degradation

مانند دیگر دیدگاههائی که به بحث درآمد، در سالهای آغازین عمر این مکتب تندرویهای بسیار، بویژه در میان محققان اسکاندیناویائی، دیده می‌شد. اما منکر آن نمی‌توان بود که بر اثر مطالعات پیروان این مکتب، پیشرفتهای درخشانی در فهم بهتر اساطیر آسیای غربی و مصر، بویژه در ارتباط با آئین‌ها، پدید آمد.

۱ـ۵ـ۶ اسطوره شرح نمادینی از نظام ایدئولوژیک ساختمند[1] با ویژگی سه بخشی‌بودن (در فرهنگ هند و اروپائی نخستین) است

این مکتب مبتنی بر تحلیل تطبیق (تاریخی، جامعه‌شناسانه، ریشه‌شناسانه و دینی) اساطیر است که هرچند فقط به اساطیر هند و اروپائی پرداخته است، به عنوان یک روش، قابل عمومیت یافتن است. این مکتب که بر پژوهشهای ژرژ دو مزیل[2] دربارهٔ اساطیر هند و اروپائی استوار است، خود در آغاز ملهم از مکاتبی قدیمتر، بویژه مکتب اساطیر تطبیقی هند و اروپائی ماکس مولر بود (نک. ۱ـ۵ـ۱). هرچند آن مکتب به سبب ضعف روش ریشه‌شناسی و دیگر علل، که قبلاً یاد شد، موفق نبود، اما دو مزیل ایمان داشت که اقوام هند و اروپائی از میراثی مشترک بهره‌مندند، و اگر از روشی معقول پیروی شود، این میراث مشترک قابل تحقیق و بررسی است. دو مزیل همچنین زیر تأثیر دیدگاه اجتماعی فرانسوی قرار گرفت، و بویژه از تحقیقات م. موس[3] اثر پذیرفت و بر اثر این تأثیر، دو مزیل معتقد شد که اساطیر هند و اروپائی در ارتباط نزدیکی با ساختهای اجتماعی و بنیان‌های[4] مشترک فرهنگی اقوام هند و اروپائی قرار دارد و انعکاسی از آنها است.

دو مزیل با تئوریهای تطوّری دربارهٔ اساس دین و با این تمایل که فرهنگ هند و اروپائیِ نخستین را باید مجموعه‌ای بدوی خواند، مخالف بود و، برعکس معتقد بود که این فرهنگ و اساطیر نه تنها بدوی نیست، بلکه معرف جامعه‌ای دارای ساختهای مشخص و سازمانهای سیاسی و متکی بر کشاورزی بوده است، یا حداقل، هند و اروپائیان، در آغاز، بر قومی کشاورز حکومت می‌کرده‌اند. کشف

1. Structured Ideological System
2. Georges Dumézil
3. M. Mauss

۴. [واژهٔ «بنیان» بر روی «بنیاد» نوشته شده است، با علامت سؤال در زیر واژه؛ چرکنویس: «بنیادهای مشترک فرهنگی»]. ☆

مدارک بوغازکوی[1] که فهرستی از نام خدایان میتانی[2] (میتره ورونه[3]، ایندره و دوناستیه[4]) را در بر دارد، بیش از پیش به این عقیدهٔ دو مزیل یاری رساند که هند و اروپائیان در اعصار باستان جامعه‌ای سازمان‌یافته داشته‌اند و در اوائل هزارهٔ دوم پیش از مسیح با تمدنهای پیش‌رفتهٔ مدیترانه‌ای در ارتباطی عمیق بوده‌اند.

این مطالعات باعث شد که دومزیل به روشی در تحقیق روی آورد که بتواند پژوهشگران را از امر تطبیق نامها ـ چنان که در مکتب ماکس مولر رایج بود ـ فراتر بَرَد، تا بتوان به تحقیق دربارهٔ اعتقادات، خویشکاریها و نهادهائی که مجموعهٔ تجارب فرهنگی-تاریخی هند و اروپائیان را تشکیل می‌دهد، پرداخت. آنچه از این روشِ مطالعه برآمد، روشی تاریخی بود که از علوم جامعه‌شناسی، مردمشناسی و ریشه‌شناسی بهره گرفته و بر تصورات کلی و خویشکاریهای موجود در سنت‌های اساطیری هند و اروپائی مختلف متمرکز بود و می‌کوشید تا نظام عمومی ایدئولوژیک فرهنگ نخستین هند و اروپائی را پیش از جدائی اقوام آن از یکدیگر مشخص کند.

سرانجام، دو مزیل قانع شد که در سنن هندوایرانی (بویژه هندی)، رومی و ژرمنی نشانه‌های کافی در دست است تا بتوان ایدئولوژیِ ساختمندِ سه‌بخشی را که همهٔ تجارب فرهنگی (اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و اساطیری) هند و اروپائیان نخستین را دربر می‌گیرد، بازسازی کرد.

این ایدئولوژیِ ساختمند سه خویشکاری اجتماعی-دینی نخستین را دربر می‌گیرد: ۱ـ فرمانروائی دوجنبه‌ای که دربرگیرندهٔ بُعد جادوئی و بُعد پیمانی یا قضائی بود؛ ۲ـ رزم‌آوری؛ و ۳ـ تولید اقتصادی.

هر یک از این خویشکاریها خود زا در سطوح سازمان اجتماعی-سیاسی و نظام دینی یا اساطیری مشخص می‌کرد، که خلاصه‌ای از آن چنین است:

	هندی	**ایرانی** (اوستائی)	**رومی**	**ژرمنی** (اسکاندیناوی)
۱ـ فرمانروائی دو جنبه‌ای	وَرونَه ـ میتره (براهمنه)	و هُومَنَه، اشه (آسرونان)	ژوپیتر، دیوس فیدیوس	اُدین، تیُر
۲ـ رزم‌آوری	ایندره، مَروت‌ها (کشتریه)	خِشَتْره وئیریه (شهریور) (ارتشتاران)	مارس	ثوُر
۳ـ تولید اقتصادی	اَشوین‌ها و الهه سَرَشوَتی (وئیسیه)	اَمِرتات و هئوروتات و الهه ارمئیتی (واستریوشان)	کیرنیوس	نیورذر، فِرَیْر و الهه فریبا

1. Bughazköy
2. Mitanni
3. Mitra-Varuna
4. Nāsatya

به سخنی کوتاه، بر پایهٔ تحلیل تطبیق اشکال متنوع و اساطیری که در جهان هند و اروپائی اعصار کهن ظاهر می‌شود، دومزیل چنین نتیجه گرفته است که ۱ ــ جامعهٔ اصلی هند و اروپائی نخستین، پیش از گسستن و گستردن، با یک ایدئولوژی سه‌بخشی مشخص می‌شد؛ ۲ ــ و عناصری از این ایدئولوژی را میراث‌داران آن جامعهٔ نخستین با خود به سرزمینهائی بردند که بعدها هر یک میهن قومی هند و اروپائی شد؛ و ۳ ــ می‌توان این عناصر را در اغلب و نه همهٔ ادبیات کهن اسطوره‌یی و حماسی هند و اروپائی، از وِداهای هند باستان تا اِداهای[1] ایرلند، پیش از دربرگرفتن آئین مسیح، دید. علاوه بر این، این ایدئولوژی، چه به صورت اسطوره و حماسه بیان شده یا به صورت سازمانهای اجتماعی انعکاس یافته باشد، مسلماً فقط هند و اروپائی است و شبیهی در میان تمدن‌های کهن آسیای غربی، درهٔ نیل، چین یا هر نقطهٔ دیگری از جهان باستان، قبل از مهاجرت و گسترش هند و اروپائیان در هزارهٔ دوم پیش از مسیح، ندارد.

شاید تحقیقات آینده روشن سازد که نقطه‌نظر اصلی دومزیل هنوز به تصحیحات و به کمال یافتنی بیش از اینها نیازمند است، و هم‌اکنون نیز انتقادهائی چند از آن به عمل می‌آید و حتی بعضی چون تیمه[2]، گرشویچ[3] و رُز[4] منکر برداشت‌های دومزیل گشته‌اند. برخی نیز چون ر. ن. فْرایْ[5] تنها منکر تندرویهای اویند. فرای بر آن است که نظریهٔ دومزیل دربارهٔ سه‌بخشی بودن اساطیر هند و اروپائی امری محتمل است، اما تردید است که نقطهٔ[6] مرکزی و اساسی ایدئولوژی هند و اروپائی بوده باشد.[7]

۱ـ۵ـ۷ اسطوره بیان نمادین ارتباط متقابلی است که توسط انسان میان پدیده‌های گوناگون و نیز خود انسان برقرار می‌گردد

این مکتب وابسته به مکتب اصالت ساختاری[8] در مردمشناسی است. مکتب اصالت ساختاری در امر تحلیل نظام‌های فرهنگی، بویژه نظام‌های خانوادگی و

---

1. Edda
2. Paul Thieme
3. Ilya Gershevitch
4. H. J. Rose
5. Richard N. Frye
6. [چرکنویس: «نکتهٔ مرکزی»]. ☆
7. به نقل از: N. C. M. L , p. 197
8. structuralisme

اسطوره‌یی، بکار می‌رود و بر آن است که در میان عوام متعدد شکل‌بخشنده به یک نظام فرهنگی، رشته‌ای از روابط ساختاری وجود دارد که قادر است سیرت آن نظام را، در وراء اشکال ظاهری متفاوت و ملموس آنها، مشخص سازد؛ و طبعاً همین رشته روابط ساختاری است که می‌تواند عمدةً موضوع حقیق پژوهشهای مردمشناسی قرار گیرد. بدین ترتیب، مکتب ساختاری می‌کوشد با بررسی اطلاعات وسیعی که دربارهٔ هر یک از نظام‌های فرهنگی موجود در دست است، به روابط مشخص و عمومی میان عناصر شکل‌دهندهٔ آنها برسد. این روابط هنگامی مشخص و عمومی شمرده می‌شود که پاسخگوی تمام کیفیات یک نظام فرهنگی باشد، کیفیاتی که افراد جامعهٔ موردنظر معمولاً از آن آگاه نیستند، یا آگاهی اندکی بیش بر آنها ندارند.

کلود لوی استروس[1]، پایه‌گذار این مکتب، عمیقاً زیر تأثیر مکتب اجتماعی مارسل موس قرار دارد. مارسِل موس بر آن بود که یک نظام عبارت از دستگاهی است تنظیم‌کنندهٔ خویش و متمایل به حفظ تعادل، و از عواملی ترکیب‌یافته است که هدف از عمل ایشان حفظ تمامیت و قدرت سازش آن دستگاه است.

به نظر لوی استروس، اسطوره بیان نمادین ارتباط متقابلی است که توسط انسان میان پدیده‌های گوناگون پیرامون او و نیز خود وی برقرار گشته است. به گمان وی، تفاوت اسطوره و علم در کیفیت جریان عقلائی آنها نیست، بلکه در سرشت شناخت‌های متفاوت ما است که این جریان عقلائی بر مبنای داده‌های آن بکار می‌پردازد. «این درست همان وضعی است که در زمینهٔ فن‌شناسی وجود دارد: آنچه تبری فولادین را بر تبری سنگی برتری می‌بخشد این نیست که تبر نخستین بهتر از دیگری ساخته شده است؛ هر دوی آنها بخوبی ساخته شده‌اند، اما این فولاد است که بکلی با سنگ تفاوت دارد... تفاوت و پیشرفت از آنجا ناشی نمی‌شود که ظاهراً مغز انسان تکامل یافته است، بلکه ناشی از کشف فضاهای جدیدی است که انسان می‌تواند نیروهای تغییرناپذیر خود را در ارتباط با آنها بکار اندازد.»[2]

اسطوره نمونه‌ای منطق فراهم می‌آورد تا ذهن انسان بدان وسیله بتواند از

---

1. Claude Levi-Strauss (1908-)

۲. نقل از S. A., P. 227

تناقض‌های ناخوشایند حذر کند. مثلاً می‌بینیم چه تناقضی میان لذت‌بردن از زندگی و رنج‌بردن از مرگ در انسان وجود دارد. «خویشکاری اسطوره میانجی‌شدن در این امور مغایر با یکدیگر است تا آنها را اندکی غیرقطعی‌تر از آنچه واقعاً می‌باشند نشان دهد، تا مگر بهتر قبول افتند. این مقصود با اسطوره‌های مجرد افتاده از یکدیگر حاصل نمی‌گردد، بلکه از طریق ارائهٔ گروه‌هائی از اسطوره‌ها است که از جهاتی شبیه یکدیگرند و از جهاتی متفاوت با هم، تا مگر پس از جفت‌گشتن لبه‌ها بر هم، حقیقت ناخوشایند تفاوتهای مقوله‌ای اندکی از میان برخیزد.»[۱]

بنا بر آنچه آمد، برای مطالعهٔ اسطوره، به منظور غور در سطوح عمیق‌تر جریان‌های منطق و عقلائی، باید رابطهٔ درونی اجزاء ترکیب‌شوندهٔ یک اسطوره را مطالعه کرد. این رابطهٔ درونی رابطه اجزاء مجرد و مستقل از یکدیگر در اسطوره نیست، بلکه رابطه‌ای است متقابل میان دسته‌هائی از این اجزاءِ اصلی؛ و این رابطه تنها و تنها به صورت این دسته‌های اسطوره‌یی است که قابل مطالعه است و می‌توان از آن نتیجه گیری کرد و معنائی بدست آورد. مهم این نیست که این اجزاء به صورتی طبیعی یا مصنوعی کنار هم قرار می‌گیرند، مهم این است که آنها در مجموع کلی واحد می‌سازند که دارای ساخت خاص خویش است.

آراءِ لوی استروس، چه پذیرفته شود یا ردّ گردد، به هر حال، جنبه‌های تئوریک تحلیل اساطیر را بکلی تغییر داده است. به گمان کرک[۲] «باروری عقاید وی، هرچند که همراه بیانی پیچیده و گنگ است، در قیاس با سِتروَنیِ تقریباً همهٔ دیگر برخوردهای اخیر با اساطیر از جنبهٔ تئوریک، شایستهٔ مطالعه و بحث بسیار است».[۳] به گمان کرک، اعتقاد به این نظر که اساطیر همهٔ ملل دارای یک خویشکاری واحد است و آن 'میانجی‌گری' در برخورد عوامل متناقض است، لوی استروس را با صاحبان گروهی از جریان‌های تحلیلی که به نظریهٔ محدود خویش عمومیت بخشیده‌اند، در یک ردیف قرار داده است، در حالی که در تحلیل اساطیر هرگز نمی‌توان از یک تعریف واحد که قادر به حل همهٔ معضلات و پرسشها باشد، بهره برگرفت.

---

۱. نقل از L. G. E., P. 50-1

2. G. S. Kirk

۳. نک. M. M. F. A., p. 7

۱-۵-۸ علاوه بر مکاتبی که یاد شد، محققان دیگری نیز هستند که به تعابیری تئوریک از اندیشهٔ اساطیری پرداخته‌اند و عقاید ایشان در هیچ یک از مکاتب یادشده در بالا نمی‌گنجد. از جمله، در زمینهٔ فلسفهٔ فرهنگ، ارنست کسیرر[1] مبحث اساطیری را با مبحث فلسفی و علمی می‌سنجد و آنها را برابر هم قرار می‌دهد. بحث‌های او سبب شده است که ساخت و قابلیت دریافت‌شدن اسطوره‌ها وضوحی فلسفی یابند. کسیرر مخالف این است که اندیشیدن اساطیری را امری ذهنی یا تخیُّلی بخوانیم. وی بر اهمیت اندیشیدن اساطیری در ارتباط با دیگر شکلهای پایه‌یی زندگی فرهنگی تکیه می‌کند و آن را توضیح می‌دهد.

هنر، اخلاق، قانون، زبان و دانش و فن در امر تکوین خود به «مرحله‌ای مربوط می‌گردند که در طی آن همگی در یک وحدت تجزیه‌ناپذیر آگاهی اساطیری قرار دارند».[2] برای آن که بتوانیم اشکال نمادین فرهنگ را که به یاری آن انسان موقع خویش را تثبیت می‌کند، به نحوی مناسب توضیح داده باشیم، لازم است اطلاع کافی دربارهٔ اهمیت اندیشیدن اساطیری داشته باشیم.

به قول کسیرر، اندیشیدن اساطیری نیز، به مانند اندیشیدن فلسفی یا علمی، دارای نتیجه گیری و قدرت تعمیم است، فقط، نتیجه گیری‌های آن دارای هدف و ساخت نمادین دیگری است.

«... اندیشیدن اساطیری به معنای دقیق کلمه، خود امری درهم تنیده است: چیزهائی که بدانها توجه می‌شود، دارای پیوندی مشخص می‌گردند و با یکدیگر رشد می‌کنند. در حالی که معرفت علمی به دنبال ترکیبی از عناصر مشخصاً متفاوت از یکدیگر است، بصیرت اساطیری سرانجام یک نوع انطباق عناصری را که گردآورده است، پیشنهاد می‌کند: بجای وحدتی ترکیبی، وحدتی از جوهرهای مختلف. ما با گونه‌ای از بی‌تفاوتی جوهری روبرو می‌شویم و این امر هنگامی قابل درک می‌گردد که ما متوجه باشیم که در دیدگاهی اساطیری، اساساً، تنها یک بعد ارتباط و یک زمینهٔ حیاتی وجود دارد.»[3]

کسیرر به بسیاری از دریافتهای اساطیری که قبلاً یاد شد نیز اشاره می‌کند؛ اما

---

1. Ernst Cassirer (1874-1945) P. S. F., p. XIV

۲. همان کتاب، P. XV.

۳. همان، ص ۶۳.

خدمت بزرگ او همانا طرح یک تئوری عمومی است که چنانچه خود می‌گوید، متوجه «مسألهٔ وحدت نظام‌مند این جوهر چند چهرهٔ گونا گون است.»[1]

۱ـ۵ـ۹ *سرانجام*، شخصیت دیگری که در زمینهٔ تاریخ عمومی[2] دین به بررسی پرداخته، الیاده[3] است. او دربارهٔ معنا و اهمیت اسطوره تحقیق بسیار کرده است. بویژه دربارهٔ این مسأله که چگونه تعبیر اسطوره به توصیف مناسب آنچه که مطلقاً مطالبی دینی بشمار می‌آید، خدمت می‌کند. او به عنوان یک پدیده‌شناس[4] در امر دین، به شناخت ساختهای آگاهی دینی علاقه‌مند است و اسطوره و خویشکاری اسطوره را از چشم‌انداز مقاصد دینی آن، یا از نقطه‌نظر انسان متدین، تعبیر می‌کند و به علل پیدایش آنها توجه ندارد.

بنا به نظر الیاده، اسطوره عبارت است از روایتی مقدس که به خویشتن‌شناسی انسان متدین شکل و بیان می‌بخشد؛ و بدین روی بُعدی دینی در دریافت اسطوره‌یی وجود دارد که آن را به چیزی جز بصیرت دینی نمی‌توان تعبیر کرد. تعبیر اسطوره، به زبانی دیگر، نیازمند توصیف دقیق و تشخیص آن درک دینی است که در این پدیده مضمر است.

«اسطوره تاریخی مقدس را روایت می‌کند، یعنی واقعه‌ای ازلی که در آغاز زمان انجام یافته است... (اسطوره) همواره نَقلی از آفرینش است؛ و از آن سخن می‌گوید که چگونه امری کمال پذیرفته به بودن آغاز کرد. بدین سبب است که اسطوره با هستی‌شناسی[5] پیوند دارد و تنها از حقایق سخن می‌گوید: از آنچه حقیقةً اتفاق افتاده، از آنچه که بکمال پدیدار گشته است.

«بی‌گمان این حقایق همه حقایق مقدسند، زیرا این تنها امر مقدس است که مطلقاً حقیقت بشمار می‌آید. هر آنچه به فضائی ناپاک و غیرمقدس متعلق است، جائی در هستی ندارد و از آن‌جا که اسطوره برای امر نامقدس استقراری هستی‌شناسانه قائل

---

۱. همان، p. XIV

۲. اصطلاح تاریخ دین (history of religion) به مطالعاتی باز می‌گردد که برای فهم همانندی‌ها و تفاوت‌های اساسِ نظام‌های دینی جهانی انجام می‌پذیرد. این مطالعات در حد معنای محدود واژهٔ تاریخ نمی‌گنجد و به بررسی تطوّر باورهای دینی با طیف پهناور خود می‌پردازد.

3. Mircea Eliade

4. Phenomenologist

5. ontology

نیست، امر نامقدس نمونه‌ای کامل ندارد.»[1]

بدین روی، اعمال این مؤمنان سنتی پیوسته کوششی بود برای بازگشت به آغاز و دنبال‌کردن مجدد و مجدد جریانی که ساخت و نظم هستی بوسیلهٔ آن پدید آمد، تا مگر خود را در آن شرایط مقدس آغازین بیابند و خود بخشی از آن جهان قدسی گردند. در نتیجه، روش زندگی ایشان تکرار همان گذشته‌های مقدس بود، تکرار همان سنت‌ها، همان آئین‌ها و همان گفته‌ها. تنها آن بخش از تاریخ و حیات وجود داشت و ارزشمند بشمار می‌آمد که تکرار همان الگوها و بازگشت به همان حقایق ازلی و ابدی آفرینش بود، و جز آن هیچ تاریخ و هیچ حیاتی ارزشمند نبود.

الیاده که در اساس یک پدیده‌شناس است، خود را در استفاده از مکاتب و آراء دیگر در زمینهٔ اساطیر تطبیقی نیز مستحق می‌داند، که از آن جمله است مکتب اصالت ساختاری، پژوهشهایِ تطبیقی دومزیل و برداشتهای روان ـ تحلیلی و جز آن. اما در طی آثارش همه‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که مورّخ ادیان به مطالعهٔ اسطوره چشم‌اندازی خاص می‌بخشد و خدمتی بزرگ می‌کند، یعنی تعبیری از اسطوره را بدست می‌دهد که به بُعد منحصربفرد دینیِ تجربه به صورتی جدی می‌نگرد.

۱ ـ ۶ روش بررسی و تعریف اساطیر در کار ما

در پی آشنائی با روشهای پژوهش و با تعاریف اسطوره‌شناسان از امر اسطوره، اینک به روش تحقیق خود در این کار و به تعریف اساطیر از دیدگاه این کتاب بپردازیم:

به طور کلی، در امر روشهای درزمانی و همزمانی، باید دید از مطالعهٔ اساطیر چه هدفی در نظر است. اگر منظور بازشناختن عوامل درونی و برونی شکل‌بخشنده به شناخت و برداشتهای انسان و نیز بازشناختن واکنش‌های وی در برابر این رشته عوامل در طی زمان است، یا در برابر ما هدفی مبنی بر شناخت تاریخ تطوّر یک فرهنگ قرار گرفته است، در آن صورت بررسی درزمانی ضرورت می‌یابد. در این زمینه، روشهائی که در مکتب اشاعه ارائه داده می‌شود و مبانی عقیدتی مکتب تطوّر ـ به شرط آن که دچار تعصبات تک‌خطی آن نگردیم و به تطبیق‌های جزمی آن متوسل نشویم ـ هر دو مفید به نظر می‌رسند.

---

1. S. P. F., pp. 95-6

اما هنگامی که هدف ما بازشناختن نظام کلی و نقش عمومی مجموعه‌ای اساطیری در مقطعی مشخص باشد، باید تنها به روش همزمانی روی آورد. در واقع، هر یک از دو روش از خویشکاری و کاربردی ویژه برخوردار است و پذیرش یکی نفی دیگری نیست.

اما تعریف اساطیر:

هر کیشی[۱] را چهار بخش است: باورها، آئین‌ها، مکانهای مقدس و پیروان. اسطوره اصطلاحی کلی است و دربرگیرندهٔ باورهای مقدس انسان در مرحلهٔ خاصی از تطوّرات اجتماعی که در عصر جوامع به اصطلاح ابتدائی شکل می‌گیرد و باورداشتِ مقدسِ همگان می‌گردد.

اساطیر حتی در ساده‌ترین سطوح خود انباشته از روایاتی است معمولاً مقدس دربارهٔ خدایان، موجوداتی فوق‌بشری و وقایع شگفت‌آوری که در زمانهائی آغازین، با کیفیاتی متفاوت با کیفیات زمان عادی ما، رخداده و به خلق جهان و ادارهٔ آن انجامیده است، یا در دوران‌های دوردست آینده رخ خواهد داد. بدین‌گونه، زمان آغازین و زمان پسین دو عصر اساطیری ویژه‌اند، و نیز رخدادهای پس از مرگ و سرنوشت انسان ازآن‌پس می‌تواند درکنار این دو مبحث اساسی اساطیری قرارگیرد. زمان حال، یعنی زمانی میان زمان‌های آغازین و پسین، اعصار تاریخی زندگی بشر، معمولاً در محدودهٔ اسطوره قرار نمی‌گیرد، بلکه در پهنهٔ حماسه وارد می‌شود.

آنچه جالب توجه است، وجود این نکته است که اساطیر کوششی برای اثبات و شایستهٔ قبول افتادن این روایات و باورها نمی‌کند و از سوی پیروان و مؤمنان هرگز دربارهٔ حقیقت آنها شک و تردیدی ورزیده نمی‌شود، هر چند هم که این روایات انباشته از تعارض‌ها باشد و باورنکردنی و نامعقول بنظر آید.

همه‌جائی بودن این پدیده در جوامع ابتدائی بشری، و وجود عناصر مشترک و متشابه در اساطیر همهٔ اقوام[۲]، به سبب وجود عناصر مشترک در پیرامون و درون انسان، یعنی طبیعت، اجتماع و زمینه‌های مشترک واکنشهای روانی انسان ــ چه فردی وچه اجتماعی ــ دربرخورد وپیوند با این جهان خارج از اراده و وجود ما است.

---

۱. [یادداشت چرکنویس: «در اینجا واژهٔ ’کیش‘ فراگیرندهٔ دین و اسطوره، هردو، است»]. ☆

۲. [در چرکنویس، در صفحهٔ نظیر ارجاع داده شده است به P.C.R، بی‌ذکر صفحه]. ☆

با این همه، این نکته را باید در بررسی اساطیر همواره در خاطر داشت که فرهنگ‌های مختلف، با وجود همهٔ زمینه‌های مشترک، واقعاً با یکدیگر متفاوتند؛ و مسائل مشترک درونی و بیرونی انسانها هرچند می‌توانند دارای انعکاسهای متشابهی در ذهن افراد واقوام باشند، ولی این انعکاسها الزاماً یکی و یکسان نیستند و بر اثر وجود شرائط متفاوت تاریخی، با تأثیرات مادی و معنوی متفاوت، در میان اقوام گوناگون، گاه بکلی با یکدیگر بیگانه اند. در واقع، هر چند ممکن است که این انعکاسها همگی منشائی واحد داشته باشند، اما خود بر اثر قرارگرفتن در شرائط متفاوت، به ناچار به اشکالی گوناگون ظاهر می‌شوند و در شکل خود وحدتی مطلق نشان نمی‌دهند. البته، وجود عناصر مشترک در فرهنگ‌های متفاوت می‌توانند خود نتیجهٔ وامگیری فرهنگی بوده باشند.

اساطیر هر قوم، چه از رشدی کامل بهره‌مند گشته باشد، یا نه، در حد خود نظامی جامع است و به صورت جهانشناخت و خویشتن‌شناسی فرد و گروه در تنظیم ارتباط فرد و جامعه با یکدیگر و این دو با طبیعت و زندگی مادی و معنوی بکار گرفته می‌شود. اساطیر، برای انسان عصر اساطیری، به مثابهٔ پلی است میان وی و پدیده‌های جهان پیرامونش که از طریق ذهنی پیوند او را با جهان برقرار می‌سازد و به صورت بنیادی عقیدتی در پیوند با آئین‌ها، رفتارها، اخلاقیات و مقررات نظام سنتی اجتماعی و خانوادگی، انعکاسی خارجی و عینی می‌یابد.

بنا بر این، اساطیر دارای خویشکاری فردی و اجتماعی است و این خویشکاری دارای کنشهای متعدد و متفاوت مادّی و معنوی است که معمولاً ۱ ــ وجود جهان و انسان را توجیه می‌کند، و در واقع، نوعی بُعد فلسفی به هستی‌شناسی ابتدائی می‌بخشد؛ ۲ ــ سازمانها (حکومت) و ساختهای اجتماعی را توجیه و تثبیت می‌کند و عملاً نقشی ایدئولوژیک دارد؛ ۳ ــ آئین‌ها را که یگانگی فرد را با اجتماع و فرد و اجتماع را با طبیعت برقرار می‌سازد، توجیه می‌کند و بدانها ارزش و تقدس می‌بخشد؛ ۴ ــ آداب و رفتار اجتماعی و درون‌طبقه‌یی را ــ هرگاه طبقات شکل گرفته باشد ــ تعیین، توجیه و تثبیت می‌کند و ۵ ــ آثار متعدد روانی و روان‌درمانی دارد.

از آنجا که در بسیاری از جوامع بشری حرکت و تغییر ــ هرچند گاه شتابان و گاه بسیار کُند ــ وجود دارد، و شرائط مادی و معنوی زندگی و میزان شناخت انسان

براثر عوامل خودی و بیگانه ممکن است تغییر یابد، اساطیر نیز که در ارتباط دائم با زندگی و شناخت انسان است، خود دستخوش تحولاتی می‌گردد و با شرائط و شناخت‌های تازه سازگاری می‌یابد. حتی گاه براثر تحولات عمیق در جامعه، کیشها و اساطیر تازه‌ای پدید می‌آیند که با وجود نامهای مشترک با اساطیر و کیشهای قبلی، دارای محتوائی تازه و ساختاری بکلی دگرگون‌شده‌اند، مانند نسبت دین زردشتی با دین هندوایرانی؛ و گاه در پی یک رشته تحولات، نامها بکلی تغییر می‌یابند، ولی محتوای عقیدتی ـ آئینی کهن به نحوی شگفت‌آور دوام می‌آورد و بصورت مذهبی تازه در کنار کیش تازه باز می‌ماند!

به هر حال، باورها و عادات زندگی انسان دوامی سخت‌تر از دیگر عوامل بنیادی تمدن دارند و میان تغییرات خارجی و باورهای انسان، الزاماً همواره هماهنگی و همراهی دقیق وجود ندارد. این باوری سخت ساده‌لوحانه است که گمان کنیم تطوّر دیگر عوالم بنیادی در درون یک جامعه قادر است همزمان فرهنگ متناسب خود را پدید آورد. چه بسیار امکان دارد که بنیادهای عقیدتی ـ آئینی کهن حتی از تطوّرات گسترده‌تر و برپاشدن سازمانهای اجتماعی متناسب عصر جلوگیری کنند و تا مدتها مانع تحولات ضرور اجتماعی گردند. البته می‌توان باور داشت که کلاً در درازمدت ـ که گاه بسیار درازمدت است (!) ـ دیگر بنیادهای اجتماعی قادرند همواره فرهنگ متناسب خود را پدید آورند.

در کنار اسطوره‌های اقوام، داستانهای پهلوانی یا حماسه‌ها، و افسانه‌ها قرار دارند. حماسه‌ها که از سنتی شفاهی سرچشمه گرفته‌اند، روایات قومیِ معمولاً منظوم‌اند که به عصر شکل‌گرفتن و استقرار اقوام سازندهٔ حماسه‌ها بازمی‌گردند. این روایات منظوم که گاه تا مدتها شفاهاً و گاه بصورت مکتوب از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند، مدعی بازگفتن حقایق حوادث گذشتهٔ یک قوم‌اند. حماسه‌ها از جهت بازگوئی این 'حقایق' حوادث گذشته با اسطوره‌ها شباهت دارند، اما زمان رخ‌دادن وقایع مندرج در آنها به اعصار گذشتهٔ دور در زندگی یک قوم بازمی‌گردد، و این امر با زمان ازلی روایات اساطیری و با زمان نامشخص افسانه‌ها در گذشته متفاوت است.

پدیدآمدن حماسه‌های بزرگ که بدین اعصار باستانی بازمی‌گردد، نیازمند

جامعه‌ای است مناسب، با اقتصاد و فرهنگی پویا، که بتواند وجود اشرافیتی نیرومند، جنگاور و پیروزمند را که بصورت شاهان و دلاوران حماسی در این آثار ظاهر می‌شوند، تضمین و تأمین کند. بدین روی همهٔ اقوام دارای چنین مجموعه‌های حماسی نیستنند.

در حماسه‌ها وجود سرزمین و قومی خاص که قهرمانان اشرافیِ دلاوری به دفاع از آن و گشودن سرزمینهای بیگانه می‌پردازند، و داستان‌های دلاوری‌های آنان، مایه‌های اصلی اثر شمرده می‌شود. در این نبردهای دلاوران گاه خدایان نیز نقشی عمده دارند و حبّ و بغض ایشان تعیین‌کنندهٔ پیروزی‌ها و شکست‌های قهرمانان است. نیز این قهرمانان گاه مجبورند علیه موجودات و نیروهائی فوق‌انسانی یا غیرانسانی به نبرد پردازند. نبرد با غولها، با جانوران شگفت‌آور و نیرومند، و گاه با پریان و جادوان، بخشهایی از حماسه‌ها را تشکیل می‌دهند.

حماسه‌ها گاه می‌توانند صورتی دینی داشته، شرح دلاوریهای قدیسین و شهدای دلاور دین در نبرد با کافران و بازگشتگان از راه ایزدی را در بَر داشته باشند.

حماسه، به مانند اساطیر، معمولاً دارای نقشی ایدئولوژیک، اخلاقی و رفتاری در جامعه است و بسیاری از کهن نمودگان فرهنگی جامعهٔ خویش را به همراه دارد و قادر است این کهن نمودگان فرهنگی را، با نقش ایدئولوژیک اخلاقی و رفتاری که دارند، به طور غیرمستقیم، مستتر در داستانهای خود، طی سده‌های دراز، در جوامع سنتی انتقال دهد، و بدین روی دارای خویشکاری است.

نه تنها بسیاری از قوانین تطوّر اساطیر بر تطوّر حماسه‌ها نیز حاکم است، بلکه اصولاً ارتباط نزدیکی میان اسطوره و حماسه وجود دارد. علاوه بر نقشی که خدایان در اغلب حماسه‌ها به عهده دارند، بسیاری از خدایان اقوام کهن به صورت شاهان و پهلوانان در حماسه‌ها ظاهر می‌شوند، و بسیاری از شاهان و پهلوانان بزرگ یک قوم در اساطیر آن قوم بصورت خدایان پدیدار می‌گردند.

در حماسه‌های بعضی اقوام گاه می‌توان به بخشی از مطالب که بی‌ارتباط با تاریخ آن اقوام نیست برخورد، اما باید یادآور شد که با وجود چنین ارتباطی و با وجود آن حماسه‌ها در نزد بعضی اقوام حتی جانشین تاریخ اعصار کهن ایشان گشته‌اند، ولی وظیفهٔ حماسه ضبط تاریخ نیست، اگرچه ممکن است در آن اشاراتی تاریخی وجود

داشته باشد؛ وظیفهٔ اصلی حماسه‌ها دادن نمونه‌های عمومی و فردی است و، درواقع، منتقل‌کنندهٔ کهن نمودگان فرهنگی یک جامعه است.

در اینجا باید به گونه‌ای دیگر از داستانهای پهلوانی اشاره کرد که عصر آنها دیرتر از عصر حماسه‌ها است و گاه‌زمانی مشخص در اعصاری متأخر دارد و گاه [در داشتن]☆ عصر نامشخص در گذشته، با افسانه‌ها همسان است. در این‌گونه حماسه‌ها شوالیه‌ها، پهلوانان و عیارانِ غیراشرافی در پی هدفی نه مربوط بااستقرار قوم و گشودن سرزمینهای بیگانه، بلکه در پی نبرد در زیر درفش شاهی عادل‌اند که عدلی جهانی را استوار می‌سازد یا استوار ساخته است. نمونهٔ درخشان این‌گونه داستانها در ایران سمک عیار است.

در این‌جا به همین اشاره دربارهٔ حماسه‌ها بس می‌کنیم و اگر عمری بود، در نوشته‌ای دیگر به بحث مفصل دربارهٔ حماسه و حماسه‌سرایی در ایران و تحلیل آن می‌پردازیم.

اما افسانه‌ها که زمانی نامشخص در گذشته دارند، عمدةً بازماندهٔ تباهی‌گرفتهٔ روایات اسطوره‌یی اعصار کهن‌اند که بر اثر تحولات مادی و معنوی جامعه، و پدیدآمدن عصر دین، نقش مقدس اسطوره‌یی خویش را از دست داده، بصورت روایاتی غیرمقدس در جوامع بازمانده‌اند. بسیاری از این افسانه‌های تهی از تقدس در گذشته همراه جدائی‌ناپذیر آئین‌های مقدسی بوده‌اند که به سبب فراموشی‌گرفتن آن آئین‌ها، بصورت روایات شفاهی به زندگی خود ادامه داده، به داستانهای جادوئی، روایاتی عامیانه و بچگانه و سرودهائی فولکوریک تبدیل گشته‌اند.

بسیاری از این روایات افسانه‌ای هم‌چنان دارای خویشکاری‌های اخلاقی و رفتاری‌اند و خود توجیهی برای ساختارهای اجتماعی سنتی بشمار می‌آیند و نقشی ایدئولوژیک دارند.

متأسفانه بحث دربارهٔ افسانه‌ها از محدودهٔ کار ما بیرون است و ما به همین مختصر بس می‌کنیم.

سرزمین و مردم

اگر هیچ نشانی از تمدن آسیای غربی[1] و نجد ایران[2] نمی‌داشتیم و سیر تطوّر تمدن و فرهنگ را در این منطقه، از پامیر و سند تا به دریای مدیترانه، نمی‌شناختیم و مطالعات قوم‌شناسی و باستانشناسی دربارهٔ این پهنهٔ عظیم فرهنگی تا به این اندازه پیش نرفته بود، در آن صورت، ناچار بودیم تنها به مطالعه‌ای همزمانی دربارهٔ اساطیر ایران بپردازیم. اما قدمت حیات فرهنگی و تاریخی در نجد ایران، وجودِ پیوندهای عمیق فرهنگی میان سرزمین ما و دیگر مناطق آسیای غربی، مسلّم بودن آمیزش فرهنگ‌های بومی و آریائی در نجد ایران و درهٔ سند، و وجود مدارک کهن، میانه و نو

---

۱. آسیای غربی، یا آسیای جنوب‌غربی، سرزمینی است وسیع که بخشی از نجد ایران، همهٔ آسیای صغیر، بین‌النهرین، سوریه، فلسطین و شبه‌جزیرهٔ عربستان را دربر می‌گیرد.

۲. نجد ایران سرزمین مرتفع و عظیمی است که کوههای هندوکش و رود سند مرز شرقی آن؛ رود آموی، جنوب ریگستانهای آسیای میانه و دریای مازندران و رود ارس مرز شمالی آن، دامنه‌های غربی زاگروس، تا برسد به خوزستان و خلیج‌فارس، مرز غربی آن، و سواحل شمالی خلیج فارس، دریای عمان و دریای عرب مرز جنوبی آن است.

این نجد عظیم که از شرق به غرب بیش از سه هزار کیلومتر طول دارد، از سه سو به جلگه‌هائی رسوبی و وسیع و رودخانه‌هائی پرآب ختم می‌شود: در شرق ـ جنوب شرقی آن جلگه و رود سند، در شمال، در آسیای میانه، ماوراءالنهر و دو رود آمودریا و سیردریا، و در غرب، بین‌النهرین و دو رود دجله و فرات قراردارد. قرارگرفتن نجد ایران در میان این سه مرکز کهن اقتصادی آبی وابسته به رودهای بزرگ و راه‌داشتن این نجد به دریاهای آزاد جنوبی، سرزمین ایران را، حتی در اعصار پیش از تاریخ و آغاز آن، همواره واسطه‌ای میان فرهنگ‌های گوناگون قرارداده بود.

اساطیری و آئینی در نجد ایران، در درهٔ سند و در سرزمینهای آسیای غربی تا به مدیترانه، مصر و بالکان و نیز در دست داشتن اطلاعاتی نسبتاً کافی دربارهٔ سابقهٔ تاریخی تمدن و فرهنگ هند و اروپائی و هندوایرانی، ما را بر آن می‌دارد تا نه تنها به مطالعه‌ای همزمانی دربارهٔ هر یک از مراحل حیات اساطیری سرزمین خویش بپردازیم، بلکه با بهره‌بردن از چنین اطلاعات وسیع تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، دینی، اساطیری و داستانی که متعلق به اعصار متعددی از تاریخ ایران و اقوام همجوار آن است، به بررسی درزمانی تفکر و اساطیر ایران و تحول آن در طی تاریخ نیز دست ببریم؛ تفکرات و تحولاتی فکری که از برخورد و تأثیر متقابل عوامل بسیار، از جمله آریائی و بومی، آریائی و آسیای غربی، پدید آمده است، و می‌تواند چون مقدمه‌ای بر بحثهای بعدی ما قرار گیرد.

در واقع، می‌کوشیم تا نخست مردم و تمدن و فرهنگ آسیای غربی و نجد ایران را پیش از ورود آریائیان بدین سرزمین، از سوئی، و مردم و تمدن و فرهنگ هندواروپائی، هندوایرانی (آریائی) را، از سوی دیگر، بشناسیم و میزان آمیزش این دو فرهنگ را در نجد ایران، پس از ورود و اقامت اقوام آریائی در هزارهٔ اول پ. م. مشخص کنیم، تا بتوانیم با آشنائی با تاریخ تحولات فرهنگی خود به بررسی اساطیر ایران آغاز کنیم.

۲ـ۱ مردم و شکل‌گرفتن فرهنگ آسیای غربی و نجد ایران در اعصار پیش از هزارهٔ اول

این در غرب آسیا بود که دو پیشرفت عمدهٔ مادی و معنوی در زندگی بشر آغاز یافت: ۱ــ تحول از اقتصادی مبتنی بر شکار و گردآوری دانه به اقتصادی مبتنی بر کشت غلات و پرورش دام. این دوره همزمان با دوران نوسنگی است و به همین مناسبت، اغلب این تحول را انقلاب نوسنگی می‌خوانند، ولی دقیقتر بگوئیم، این انقلابی در امر تولید غذا بود، و ۲ــ تحول به شهرنشینی، تحولی از دهکده‌های متکی به خود و بی‌نیاز از دیگران، در عهد نوسنگی کهن، به شهرهائی با اقتصادی متکی بر تولید وسیع مواد غذائی، با استفاده از نظام آبیاری متمرکز، صنایع فرعی و تجارت وسیع خارجی، از عهد نوسنگی متأخر به بعد.

نخستین تجربیات بشری در راه تولید مواد غذائی در غرب آسیا، در سه بخش مختلف، پدید آمد: در کرانه‌های خاوری دریای مدیترانه، در جنوب آناتولی و در کوههای زاگروس. این تجربیات ظاهراً از حدود ده‌هزار سال پ. م. آغاز گشت و در حدود ۶۰۰۰ پ. م.، جوامع روستائی در مناطق یادشده بخوبی مستقر شده بودند.

نخستین شواهد رام‌کردن دام در تاریخ بشر در منطقهٔ زاگروس دیده می‌شود. گوسفند، در حدود ۹۰۰۰ پ. م.، در حوالی زَوی چِمی شانیدَر[1]، در کردستان عراق، رام شد، ولی از زراعت تا اواخر هزارهٔ هشتم پ. م. بی‌خبریم. در دوره‌ای میان ۷۵۰۰ تا ۷۰۰۰ پ. م.، در گنج دره، در شرق کرمانشاه، کهنترین آثار سفالگری در جهان را می‌توان یافت، که خود یاری عظیمی به تحول نحوهٔ زندگی بخشید و دوران نوسنگی تازه را بنیاد نهاد.

براثر فراهم‌آمدن امکانات غذائی بیشتر و بهتر، جمعیت مناطق زاگروس غربی روی به افزایش نهاد و دره‌های کوهستانهای زاگروس با فرارسیدن مهاجران و گله‌های ایشان روبرو شد. در این عصر جلگه‌های حدود کرمانشاه در امر تهیهٔ خوراک از همهٔ زاگروس پیشرفته بود.

در پی چنین تحولات غذائی و جمعیتی، محتملاً، نخستین اقامتها در جلگه‌های شمالی خوزستان، در هزارهٔ هشتم پ. م. صورت پذیرفته است. در اواخر هزارهٔ هفتم پ. م. بعضی مساکن موقت فصلی، که قبلاً در زاگروس بوجود آمده بود، به مساکنی دائمی تبدیل شد. در هزارهٔ ششم پ. م. دهکده‌های نوسنگی در مناطق وسیعی از ایران، از اورمیه تا کاشان، از فارس تا ترکمنستان و شمال افغانستان بوجود آمد.

شاید هنوز زود باشد تا باور کنیم که این گسترش وسیع اقتصاد نوسنگی در نجد ایران، در زاگروس آغاز شده، رشد کرده و به دیگر نقاط نجد ایران پراکنده گشته است؛ ولی، به هر حال، ارتباط نخستین سکونتها در خوزستان و در حوزهٔ اورمیه با سکونت در زاگروس غیرقابل تردید است.

اما، با وجود این همه گستردگی و پیشرفت، مناطقی در نجد ایران وجود داشت که در آنها جماعتی از مردم همچنان در عصر کهن‌سنگی بسر می‌بردند و هنوز بر شکار و دانه‌چینی متکی بودند. ساکنان مناطق بارانی کرانه‌های جنوبی دریای مازندران، با

---

1. zawi chemi shanidar

آثاری بازمانده از ایشان در غارهای کمربند و هوتو، مناطق شرقی دریای مازندران و ترکمنستان، با آثاری بازمانده از ایشان در دمدم چشمه و غار جبل، و مناطق کرانه‌های بلخ آب، در کوهپایه‌های شمالی هندوکش، و با آثار بازیافته از ایشان در غار مار، نمونه‌هائی از این اقوام فرومانده در عصر کهن‌سنگی است.

به مرور ایام، از دورانی حدود هفت‌هزار سال پ. م.، بخشی از غذای این اقوام شمالی و شرقی از طریق گردآوری گندم و جو وحشی تأمین می‌شد؛ و این هنگامی است که در زاگروس نخستین سکونتهای روستائی شکل می‌گرفت. بدین‌ترتیب روشن است که ساکنان غارهای یادشده محتملاً دیرتر از غرب ـ زاگروس ـ رشد کرده‌اند، و در حالی که هم‌چنان در عصر کهن‌سنگی بسر می‌برده‌اند، اندک‌اندک با واردات عصر نوسنگی آشنا شده‌اند و از جمله، ظروف سفالین را بکار گرفته‌اند. بعضی احتمال می‌دهند که در برابر این ساکنان غارها، اقوامی پیشرفته‌تر در جلگه‌ها دارای مساکنی موقت بوده‌اند که هنوز اثری از آن بدست نیامده است.

در سرزمین پارس از حدود ۵۵۰۰ پ. م.، و در سیلک کاشان از حدود ۵۷۵۰ پ. م.، یا کمی زودتر، و در تپه‌حصار، در گرگان، از حدود ۵۰۰۰ پ. م. سکونت آغازشد. دراین‌مرحله هنوزنشانی‌ازوجود سکونتگاهها در خراسان دردست نیست.

در آسیای میانه، در ترکمنستان امروزی، کمی بعد از ۶۰۰۰ پ. م.، فرهنگ جیتون[1] بوجود می‌آید که بیشتر با فرهنگ استپ‌های شمالی مربوط است تا با فرهنگ آسیای غربی. اما به هر حال، این فرهنگ آسیای میانه‌یی و جانشینان آن، یعنی آنو[2] IA و نمزگه[3] I، که دارای یک رشته پیوندهائی نیز با ایران مرکزی بوده‌اند. در فرهنگ جیتون کشت گندم و جو عنصر اصلی اقتصاد بود و گوسفند و بز رام‌شده گوشت مصرفی اهالی را تأمین می‌کرد و شکار نیز ادامه داشت. در دوره‌های متأخر فرهنگ جیتون گاو هم رام شد و شکار کاستی گرفت. در حدود ۵۰۰۰ پ. م. فرهنگ جیتون به جلگهٔ گرگان گسترش یافت و به یاریم تپه و تورنگ تپه رسید. در پایان هزارهٔ چهارم پ. م. فرهنگ ترکمنستان بر سرزمینهای جنوبِ شرقی خود تأثیر گذارد، و این تأثیرات را در شهر سوختهٔ I در سیستان می‌توان دید.

---

1. Jeitun
2. Anau
۳. Namazga depe، نمزگه تپه [املای فارسی رائج: نمازگا]. ☆

در جنوب‌غربی نجد ایران، در هزارهٔ پنجم، میان خوزستان و بین‌النهرین رابطه‌ای فرهنگی بوجود آمد، بویژه، تحقیقات وجود رابطه میان چغامیش را در خوزستان با فرهنگ سامره و اِریدو[1] نشان می‌دهد.

برعکس منطقهٔ زاگروس، در سرزمینهای خاوری مدیترانه و در منطقهٔ آناتولی کشت دانه‌های خوراکی بر رام‌کردن دام مقدم بود. در هزارهٔ هفتم پ. م. در تل‌رمد، در جریکو A، و در حاجی‌لر در آناتولی جنوبی، با جوامعی روبرو می‌شویم که هیچ دامی با خود نداشتند. به احتمال، دامپروری در اواخر هزارهٔ هفتم در میان ایشان رواج یافته است.

این اقتصاد نوبنیاد که مبتنی بر کشت دیم و دامداری در چراگاه‌های طبیعی در غرب آسیا و نجد ایران است، عوامل لازم را برای تمدن بین‌النهرینی، که بعداً پدید آمد، فراهم آورد و بر جوامع آسیای غربی، از سند تا مدیترانه، و بر جوامع شرقی دریای مدیترانه اثری عمیق نهاد.

در اواخر هزارهٔ ششم، مساکنِ زاگروسِ مرکزی محتملاً به مرحله‌ای از سکون و رکود اقتصادی رسید. تکیه بر شرایط طبیعی، یعنی کشاورزی دیم که متکی بر باران بود و دامپروری وابسته به چراگاههای طبیعی، دیگر جائی و امکانی برای پیشرفت بیشتر بوجود نمی‌آورد. در نتیجهٔ این توقف فن‌شناسی و وجود طبیعتی سخت و محدودکننده، رکودی در حیات اقتصادی این مناطق پدید آمد و حرکت و پیشرفت به سرزمینهائی دیگر منتقل شد که مردم آن از طبیعتی پرمایه‌تر که قادر بود فنونی تازه‌تر را در امر تولید پذیرا باشد، برخوردار بودند.

در هزارهٔ چهارم پ. م. انقلاب عظیم دیگری آسیای غربی را فراگرفت. این انقلاب متکی به فن‌شناسی تازه و بکاربردن ابزار زراعی پیشرفته‌تر بود که به یاری آن امکان کشاورزی آبی در برابر کشاورزی دیم فراهم آمد. کشاورزی آبی امکان روی‌آوردن جمعیت را از دامنه‌های محدود کوهستانها به جلگه‌های پهناور و استفاده از رودهای بزرگ میسر ساخت. در پی این انقلاب، در آغاز هزارهٔ سوم پ. م. سه تمدن بزرگ شهری، یکی در بین‌النهرین و خوزستان، دیگری در مصر و سومین آنها در درهٔ سند پدید آمد. این جوامع شهری، با تقسیم کار وسیع، تنها هنگامی قادر به

---

1. Eridu

پدیدارشدن در صحنهٔ تاریخ شدند که توانستند حجم عظیمی خوراک تولید کنند، تا نه تنها تولیدکنندگان مواد غذائی، بلکه صاحبان حرفه‌های دیگر را نیز از نظر غذائی تأمین سازند و با صدور مواد غذائی اضافی خود به سرزمینهای دیگر، کمبودهای کالائی جامعهٔ شهری خود را از سرزمینهای دیگر فراهم آورند، به درجات بالاتری از سطح زندگی دست یابند.

اما این انقلاب عظیم که موجب پدیدآمدن تمدن‌های درخشان بین‌النهرینی و مصری گشت، فقط متکی بر فن‌شناسی و ابزار جدید نبود؛ چنین تحولی نیازمند به انقلاب در ساختارهای جامعه، یعنی انقلاب در روابط اجتماعی، نحوهٔ مدیریت امر تولید، ادارهٔ جامعه و فرهنگ آن نیز بود. تحولی کیفی همهٔ جهات زندگی را فراگرفت.

قرارگرفتن اقوام بین‌النهرینی و مصری که رهین ظهور فن‌شناسی، اقتصاد، روابط اجتماعی و فرهنگ و مدیریتی جدید بودند، در پیشاپیش تمدن سراسر آسیای غربی و شرق دریای مدیترانه، در هزارهٔ چهارم پ. م.، نمی‌توانست بر فرهنگ‌های پست‌تر اقوام همسایه، که هنوز با همان فن‌شناسی کهنه دمساز بودند، بی‌اثر باشد. مبادلات کالائی با این اقوام همسایه، به مرور زمان و تا حد قابل‌جذب در این جوامع عقب‌افتاده، شرائط اجتماعی و اقتصادی تازه‌ای را بوجود آورد: روش آبیاری و فن‌شناسی نو را به ایشان آموخت، فرهنگ پیشرفته‌تر خود را به همراه کالا و فن بدین سرزمینها آورد و به تسریع در امر تقسیم کار در میان آنان یاری رسانید، و بدین ترتیب مبانی اجتماعی و فرهنگی بین‌النهرینی از مرزهای جغرافیائی خود خارج شد و فرهنگ بین‌النهرینی و ساختارهای اجتماعی آن سرزمین در پهنهٔ وسیعی از آسیای غربی و شرق مدیترانه عمومیت یافت؛ پهنه‌ای وسیع که مُهرِ تمدن و فرهنگ بین‌النهرین را بر چهره دارد.

یکی از مسیرهای عمدهٔ این گسترش در هزارهٔ چهارم پ. م. نجد ایران بود، که نشانی از آن حتّیٰ در تپه حصار دامغان در شمال ـ شمال شرقی نجد ایران بر جای مانده است. این تأثیرپذیری از حد تپه‌حصار نیز گذشت و از آن طریق به آسیای میانه رسید. به احتمال قوی، از میانهٔ هزارهٔ چهارم تا اوایل هزارهٔ سوم پ. م.، از طریق آسیای میانه، این فرهنگ نوسنگی پیشرفته حتی به شمال چین رسید و در نتیجه، پهنهٔ کاربرد سفال سُرخ رَنگ و نقش‌دار آسیای‌غربی از محدودهٔ فرهنگی یانگ‌شائو[1] در

---

1. Yang-Shao

شرقِ خَم بزرگ رود هوانگ‌هو[1] در چین تا کلته‌منار[2] در جنوب دریای خوارزم (آرال) گسترده شد و از آنجا به غرب، به شمال دریای سیاه راه یافت و با شاخهٔ دیگری از فرهنگ بوام‌رفتهٔ بین‌النهرینی، فرهنگ تریپولیه[3]، بپیوست.

فرهنگ تریپولیه، خود از طریق شمال‌غربی بین‌النهرین و آسیای صغیر و از آنجا، از طریق تروِیا (ایلیون)[4] در شمال غربی این سرزمین، به بالکان، درهٔ سفلای دانوب و به جنوب جلگه‌های روسیه، اوکراین، راه یافته بود. فرهنگ تریپولیه حدود هزاروششصد سال (۳۵۰۰ـ ۱۹۰۰ پ. م.) عمر کرد.

در همین هزارهٔ چهارم پ. م.، تمدن بین‌النهرینی از جهت غربی خود بر مصر مؤثر افتاد. مُهرهای گردان [یا استوانه‌ای]☆، روش بنائی با آجر که هر دو از مخترعات بین‌النهرینی است و در مصر بیگانه بود، در درهٔ نیل در همین عصر بکار برده شد، و مایه‌های تزئینی ـ تصویری و موضوعات بین‌النهرینی در هنر مصری ظاهر گشت. امر نوشتن، و نه شیوهٔ آن، محققاً از بین‌النهرین به مصر رفت و حتی محتمل است که اولین خاندان سلطنتی سرتاسری مصر که در پایان هزارهٔ چهارم به قدرت رسید، دارای منشائی بین‌النهرینی بوده باشد.

در هزارهٔ بعد، اواسط هزارهٔ سوم پ. م.، آثار این تمدن بین‌النهرینی از طریق مناطق جنوبی نجد ایران (خوزستان، فارس، کرمان و بلوچستان)، خلیج‌فارس و دریای عمان در درهٔ سند ظاهر شد (حدود ۲۳۰۰ پ. م.) و فرهنگ آن سرزمین را که در هزارهٔ چهارم پ. م.، در پی مهاجرت اقوامی که قبلاً در بلوچستان و نواحی جنوبی هندوکش می‌زیستند، شکل یافته بود، زیر تأثیر خود قرار داد و ساکنان آن سرزمین در زیر تأثیر این عامل وارد مرحلهٔ تازهٔ شهرنشینی شدند که به فرهنگ هرپا[5] معروف است.

این امر بدان معنا نیست که با گسترش تمدن بین‌النهرینی، وحدتی فرهنگی در همهٔ سرزمینهای یادشده بوجود آمد؛ اما این هست که از پس این گسترش تمدن، در اعصار بعد چنان زمینه‌های مشترک فرهنگی از سند و آسیای‌میانه تا به مدیترانه

---

1. Hwang-Ho
۲. Kelteminar. نک. *تاریخ ماد*، ص ۱۳۱ و نیز A.S.C.A., P. 89
3. Tripolye
4. Troy (Ilium, Ilion)
۵. Harappa [املای رائج فارسی: هاراپا].☆

(مصر، کرت و یونان) دیده می‌شود که می‌توان باور داشت با همهٔ استقلال فرهنگی که هر یک از مناطق قومی در این پهنهٔ گسترده دارا بودند، از میراث فرهنگی ویژه و مشترکی نیز بهره داشتند.

اقوام بومی نجد ایران، علاوه بر پذیرفتن تأثیرات فرهنگی و مادی بین‌النهرینی در هزارهٔ چهارم پ. م.، خود دارای یک رشته ارتباطهای قومی و فرهنگی کهنتر نیز با مردم بین‌النهرین بودند و، در واقع، به احتمال قوی، وحدتی فرهنگی میان بومیان غرب ایران و نخستین اقوامی که از نجد ایران به جنوب بین‌النهرین کوچ کرده و تمدن بین‌النهرینی را بنیان‌نهاده بودند، وجود داشت (اقوام پیش‌سومری و محتملاً سومری)[۱].

وجود این ارتباط و اتحاد فرهنگی در دوران دوهزار سالهٔ حکومت عیلامیان در خوزستان، لرستان و فارس بخوبی محسوس است. حتی در هزارهٔ اول پ. م.، که دوران سامان‌یافتن نظام‌های حکومتی آریائی در ایران است، نه تنها این ارتباط و وحدت از میان نرفت، بلکه عناصری تازه‌تر نیز بدان راه یافت.

ترکیب جمعیتی بومی ایران در این هزاره‌های قبل از آریائی چندان روشن نیست. بیشتر برآنند که در نواحی جنوبی، مرکزی و شرقی، و حتی در شرق، تا حدود دریای خوارزم، نژادی دراویدی می‌زیسته است که محتملاً عیلامیان نیز از این نژاد بوده‌اند. اما ارتباط عیلامیان با اقوام دراویدی چندان استوار بنظر نمی‌رسد. در نواحی غربی، شمال‌غربی و شمالی، حتی تا حدود دریای خوارزم نیز، ظاهراً اقوام سپیدپوست قفقازی ساکن بوده‌اند. در غرب نجد ایران این آمیختگی دو نژاد بومی بهتر از هرکجای دیگر این سرزمین دیده می‌شود.[۲]

۲ـ۲ هند و اروپائیان نخستین، هندوایرانیان و گسترش ایشان

برای شناخت منشاء هند و اروپائیان و سابقهٔ فرهنگی و تمدن[۳] ایشان دو وسیله

---

۱. [یادداشت چرکنویس: «سومری‌ها از شرق به بین‌النهرین آمده بودند»]. ☆

۲. نک ۲ـ۳ـ۱ـ۷.

۳. [یادداشت چرکنویس: «در این اثر هرجا سخن از فرهنگ رَوَد، منظور ما گفتگو از ساختهای روبنائی جامعه است، مگر آنجا که از دیدگاه باستانشناسی سخن درمیان باشد. در آن صورت، به تبعیت از مردمشناسان، مقصود ما از فرهنگ، مجموعهٔ کیفیات مشخصّهٔ مادیِ بازمانده از جامعه‌ای از میان رفته

←

در دست است. یکی زبانها و اساطیر هند و اروپائی است که جنبه‌های مشترک زبانی و فرهنگی منعکس در آنها می تواند راهنمودار ما به شناخت جامعهٔ نخستین هند و اروپائی باشد. این عوامل را شواهد درونی می‌گویند. دیگری آثار باستانی است که در پی جستجوهای باستانشناسی بدست آمده است و بررسی و تحقیق دربارهٔ آنها می تواند ما را به شناخت بسیاری از جنبه‌های زندگی مادّی و گاه معنوی هند و اروپائیان در اعصار کهن و محل یا محل‌های سکونت آغازین ایشان برساند. این عوامل را شواهد بیرونی می خوانند.

در پی جمع‌بندی چنین شواهدی می توان باور داشت که اقوام هند و اروپائی نخستین، که از آنها در باستانشناسی با نام فرهنگ کورگان II[1] یاد می‌کنند، در سرزمینی واقع در استپ‌های جنوب روسیه، نواحی شرقی و سفلای دنپر[2]، شمال قفقاز و غرب اورال می‌زیسته‌اند. بنا به تحلیل‌های زبانشناسی و اسطوره‌یی، آب‌وهوائی سخت برّی بر این سرزمین حاکم بوده است. تابستانها داغ و بارانی و زمستانها سرد و برفی بوده است* و از آنجاکه هیچ واژهٔ واحدی برای دریا در زبانهای هند و اروپائی دیده نمی‌شود، می توان احتمال داد که سرزمین این اقوام از دریاهای بالتیک، سیاه و مازندران دور بوده است. نیز می‌توان محتمل دانست که رودهای پرآب روسیه و اوکراین (ولگا، دن و دنپر) این سرزمین را محدود می‌کرده و خود مانعی بزرگ در امر حرکت این اقوام بشمار می‌آمده* است. در این سرزمین روباه، سیاه‌گوش، خرس، سگ‌آبی و خرگوش فراوان بوده، صنوبر، آلش و قان در آن می‌رسته است.

از نظر اقتصادی و پیشرفتهای فنی، هند و اروپائیانِ نخستین در مرحله‌ای میان عصر نوسنگی و مفرغ قرار داشتند. تنها یک نوع فلز را می‌شناختند، اما ظاهراً آن را تولید نمی‌کردند. این فلز مس بود و واژه‌ای که برای آن داشتند roudhos* (فارسی: روی) بود که محتملاً از زبان سومری به وام گرفته بودند. این واژه در سومری urud(u)

← خواهد بود که آثار مکتوبی از آن به دست نیامده و تاریخ مشخصی از آن در دست نباشد. اما در کاربرد معمول، اصطلاح فرهنگ دربرگیرندهٔ شکل‌های اجتماعی، نحوهٔ زندگی، اعتقادات سنتی و مشخصات نژادی و قومی اعضاء آن فرهنگ است. اما، هرگاه سخن از تمدن رود، منظور ما مجموعهٔ ساختهای زیربنائی و روبنائی یک جامعه است در ارتباط با یکدیگر در هریک از اعصار»]. ☆

۱. Kurgan Culture، کورگان به معنای گورهائی است که دارای خاک‌ریزی اندک یا تپه‌مانندند.

2. Denepr

* [در دستنوشته یک نشانهٔ ضربدر وجود دارد]. ☆

بود. سلاحهای گوناگون بخش عمده‌ای از تولیدات ایشان را تشکیل می‌داد، از جمله گرز، فلاخن، کمان، نیزه، دشنه، تبر و گردونه‌های جنگی داشتند. کشاورزی و دامپروری منبع اصلی تأمین غذایشان بود و شکار اهمیت چندانی نداشت. ظاهراً وسیلهٔ شخمی نیز داشته‌اند. حیوانات اهلی عبارت بودند از اسب (eǩwa* یا eǩwo*) که بیشتر برای کشیدن بار و ارّابه بکار می‌رفت تا برای سواری، گوسفند (owis*)، خوک (sūs*)، بز (aig*) و گاو (gʷou*). اشاره به انواع گاوها و فعالیتهای وابسته به آن که در اساطیر و فرهنگ هند و اروپائی موجود است، محققان را بر آن داشته است تا باور کنند که گاوداری عمده‌ترین فعالیت هند و اروپائیان نخستین بوده است و در نزد ایشان اهمیتی بیش از کشت غلات داشته است.

دربارهٔ ساخت اجتماعی این جامعه نظر رایج از آنِ دومزیل است. بنا بر نظر وی، در پایان واپسین گسترش عمومی هند و اروپائیان (۲۵۰۰ پ. م.)، این اقوام دارای سه طبقهٔ اجتماعی بوده‌اند. نیز براساس شواهد زبانشناسی، می‌دانیم که نوعی سلطنت در میان ایشان رواج داشته است و شاه را reg* می‌خوانده‌اند. اما ما از آن واحد اجتماعی که reg بر آن فرمان می‌رانده است و نیز از قدرت‌های ناشی از سلطنت او بی اطلاعیم.

در پایان مرحلهٔ کورگان II (۳۵۰۰ـ ۳۲۰۰ پ. م.) این فرهنگ که به مراکز متعددی بخش شده بود، به هر سو گسترش یافت. آثار این مرحله از گسترش هند و اروپائیان، که به کورگان III معروف است، از اروپای مرکزی تا به آسیای میانه دیده می‌شود. این دوره محتملاً همزمان با واپسین دورهٔ وحدت زبانی ایشان است؛ اگر که باور کنیم چنین وحدتی زبانی هرگز وجود داشته است. این فرهنگ نوسنگی که محتملاً در طی امواجی گسترش یافت، در شرق، در سیبری، به حوزهٔ علیای رودینی‌سی[1]، بویژه به حوزهٔ مینوزینسک[2] رسید و در عصر مفرغ گسترش بیشتر یافت.

عصر مفرغ سیبری با فرهنگ آفاناسیئو[3]، در همان حوزهٔ علیای رود ینی‌سی، آغاز می‌گردد. از فرهنگ آفاناسیوسکا[4]، همان‌گونه که در استپهای جنوبی روسیه و

---

1. Yenisey
2. Minusinsk
3. Afanasievo
4. Afanasievska

اوکراین دیده می‌شود، تنها گورها برجای مانده است. گورهای کهنتر مسطح است و دوایری سنگچین گرد آنها را فراگرفته، که معرف ارتباط این فرهنگ با آئین‌های نیایش خورشید است. اما گورهای تازه‌تر تل‌های بلندی است که نیز دارای همان دوایر سنگچین به گرد خود است.

فرهنگ آندرنوو[1] که جانشین فرهنگ مفرغ آفاناسیوسکا می‌گردد، متعلق به اواخر هزارهٔ سوم تا هزارهٔ اول پ. م. است و از همان آغاز با نیروی گسترشی عظیم در آسیای میانه و غرب سیبری پراکنده می‌شود، ولی مرکز آن در غرب سیبری و قزاقستان است. بوجود آمدن خانه‌های گلین در این فرهنگ نشانی از اقامت دائم و رواج کشاورزی است. گله‌داری نیز در این فرهنگ رایج بود، سلاحها و ابزار فلزی بکار می‌رفت.

ظاهراً در پی فشاری از سوی شمال‌شرقی، یا شاید در پی رشد دام‌داری، چنان که از اساطیر ایرانی در فصل دوم وندیداد برمی‌آید، یا شاید بنا به نظر ابن‌خلدون، بر اثر همسایگی این اقوام فقیر با اقوام ثروتمندتر جنوبی، و شاید به هر چند سبب، بخش بزرگی از ساکنان سرزمینهای متعلق به فرهنگ آندرنوو به جنوب روی آوردند و خود سبب جابجائی و درهم‌آمیختگی اقوامی بسیار گشتند. در نتیجه، در جنوب، فرهنگ آندرنوو همهٔ بخشهای جنوبی‌وشرقی قزاقستان و سرزمین قرقیزستان امروزی را فروگرفت و درهٔ رود چو[2] و فرغانه و نواحی کوهستانی قرقیزستان را فروپوشانید. این فرهنگ هم‌چنین به غرب، به سوی درهٔ رود وخش، از شاخه‌های آمودریا، که از نظر فرهنگی دنباله‌ای از تمدن بلخ بشمار می‌آمد، حرکت کرد. در درهٔ بیشکند، در غرب رود کافرنهان، در تاجیکستان، گورستانی پیدا شده است که متعلق به عصر مفرغ آندرنوویی است. در این گورستان سه گونه آئین دفن مردگان را می‌بینیم: در دوتا از آنها نشانی از سوزاندن مرده نیست، ولی در گونهٔ سوم مرده را طبق آئینی ویژه سوزانده‌اند و خاکستر وی را در گور نهاده‌اند. همهٔ این گورها همراه با علامات خورشیدی و هُوَستیک [؟][3] است که دال بر خورشیدپرستی این قوم تازه‌وارد، و نیز

---

1. Andronovo
2. Chu

۳. [Huastec (؟)؛ اگر «هوستیک» برگردان واژهٔ Huastec (= اوآستک) باشد، اشاره است به یکی از اقوام سرخپوست آمریکای میانهٔ پیش از کلمب که در ساحل خلیج مکزیک و کنارهٔ رود پانوکو می‌زیسته‌اند]. ☆

شاهدی استوار بر رسیدن فرهنگ آندرنوو به مناطق جنوبی آسیای میانه است. باید یادآور شد که آئین مرده‌سوزان را در میان اقوام متعددی از هند و اروپائیان اعصار کهن، از جمله در میان اسکاندیناویان، یونانیان و هندوان می‌بینیم. در ایران نیز واژهٔ دخمه، از ریشهٔ daz به معنای سوزاندن، محتملاً با همین آئین کهن ارتباط دارد. در گورهای دو دستهٔ دیگر نیز شباهتهائی با آئین بخاک سپردن مردگان در دورهٔ تمدن آریائی درهٔ سند می‌بینیم.

فرهنگ تزابگیاب[1]، در مشرق و جنوب دریای خوارزم، نزدیکی بسیار با فرهنگ آندرنوو دارد. این فرهنگ کرانهٔ دریای خوارزم که گونه‌ای از فرهنگ استپی آندرنوو است، از میانهٔ هزارهٔ دوم تا آغاز هزارهٔ اول پ. م. رشد می‌کرده است و مردمی که در پهنهٔ این فرهنگ می‌زیسته‌اند، آمیخته‌ای از سفیدپوستان قفقازیِ غربِ آسیا و اقوام تیره‌پوست دراویدی بوده‌اند.

تولستوو[2]، باستانشناس و تاریخدان فقید روس، با کشف فرهنگ تزابگیاب و بررسی تحولاتی که بر اثر فرا رسیدن قوم آندرنوو به محدودهٔ آن پدید آمده بود، مطمئن شد که در نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پ. م. یک جابجائی عظیم در میان اقوام مسیر رود آمودریا و سیردریا، از استپهای آسیایِ میانه به سوی جنوب، به سوی ترکمنستان امروزی، ایران، افغانستان و درهٔ سند رخ داده است که طبعاً نتیجهٔ آن باید همان ورود آریائیان به دو سرزمین ایران و هند باشد.

ظاهراً شبیه همین تحولات و تحرکات در سرزمینهای شمالی قفقاز هم وجود داشته است. زیرا در نواحی غربی نجد ایران، عصر آهن که مصادف با نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پ. م. است، همراه با جابجایی الگوهای فرهنگی و تاریخی است و گروه‌هائی که به زبانهای هند و اروپائی سخن می‌گفته‌اند، یکی پس از دیگری در این پهنه ظاهر می‌گشته‌اند و هر یک دولتی مستعجل می‌آفریده و سپس از میان می‌رفته است. مهمترین این تازه‌واردان که با فرهنگ آندرنوویی (هندوایرانی) پیوند دارد، قوم میتانی است که در نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پ. م. (   ) بر بین‌النهرین شمالی و بخشی از غرب زاگروس تسلط داشت.

اما از قرن دوازدهم پ. م.، آریائیان از شمال به درهٔ سند و از قرن دهم پ. م. از

---

1. Tazabgyāb

2. S.P.Tolstov

جلگه‌های آسیای میانه گروه‌ها گروه بر پهنهٔ نجد ایران ظاهر گشتند و نام بعضی‌شان بر الواح و کتیبه‌های بین‌النهرینی (بویژه آشوری) ثبت شده است. هر گروه از این قوم در بخشی از این نجد رحل اقامت افکند: پارتیان در شمال خراسان، مادها در مرکز، مغرب و شمال‌غربی؛ و پارسیان در جنوب، در فارس. سرمنشأ این اقوام که در درّهٔ سند و نجد ایران فرود آمدند بی‌گمان آسیای میانه بود، و به احتمال بسیار قوی، نیاگانشان را باید از اقوام وابسته به فرهنگ آندرنوو دانست.

در اساطیر ایرانی نیز اشارتی به این سرزمین اجدادی و گسترش بعدی اقوام هندوایرانی رفته است. در بند سوم از نخستین فرگرد کتاب **وندیداد**، یا **وی‌دیوداد** (قانون دوردارندهٔ دیو)، چنین آمده است:

«نخستین بوم و سرزمین نیکوئی که من، اهوره‌مزدا، آفریدم ایرانویج بود، کنار (رود) ونگهودائیتی....»

در همین بند اشاره بدان می‌رود که اهریمن به دشمنی با آن سرما را آفرید، و در بند چهارم از همان فرگرد می‌آید که «آنجا ده ماه زمستان است و دو ماه تابستان؛ و اینان سردند برای آبها، سردند برای زمین، سردند برای درختان. چون زمستان درگذرد، آن‌گاه بیشترین تنگی‌ها است.»

با آشنائی قبلی با فرهنگ کورگان II و III، و فرهنگ آندرنوو، ممکن است ایرانویج را سرزمینهای میان ولگا و دُن، یا سرزمینهای حوزهٔ علیای رود ینی‌سی بدانیم. با توجه به روح ایرانی مطلب، احتمالاً منطقهٔ آخر بیشتر می‌تواند با ایرانویج مناسب باشد. در نوشته‌های پهلوی، بویژه بندهش، اشاراتی هست که برمی‌آید در عصر ساسانی ماوراءالنهر را با ایرانویج برابر می‌دانسته‌اند و مهمترین رود این منطقه، جیحون، را وه‌رود، که همان ونگهودائیتی اوستائی است، می‌خوانده‌اند.

در فرگرد دوّم **وندیداد** به مهاجرت اقوام آریائی از ایرانویج اشاره‌ای مبهم رفته است و بنا بر آن، پس از گذشت سیصد سال از سلطنت جمشید، زمین بر گوسفندان، ستوران، مردمان، سگان، پرندگان و آتشان سرخ تنگ آمد. جمشید به نیمروز (جنوب) فراز رفت و زمین در برابر او هموار گشت و بگسترد و مردمان بر این مرز و بومِ تازه بگستردند و این کوشش و گسترش دو بار دیگر رخ داد و در طی نهصد سال زمین سه بار بزرگتر شد و مردم در جهان بپراکندند.

از مجموع این اشارات برمی‌آید که سرما و افزایش رمه آریائیان را از سرزمین اصلی خود در شمال راهی جنوب گرم‌تر کرده است. آریائیان با اقتصادی که عمدةً متکی بر شبانی بوده است، قادر به مهاجرت بزرگ خویش شدند و از طریق جلگه‌های هموار و گسترده فرود آمدند، تا سرانجام به سرزمینهای کوهستانی در جنوب رسیدند.

اگر نهصد سال را که در داستان جم برای رسیدن به جنوب در طی سه مرحلهٔ یادشده، به خاطر داشته باشیم و آن را با حرکت اقوام آندرنوو به آسیای میانه (از حدود ۲۰۰۰ پ. م.) بسنجیم، و سرمای ایرانویج را نیز در نظر آوریم، احتمال صحت تصور ما در این که ایرانویج با فرهنگ حوزهٔ مینوزینسک و منطقهٔ فرهنگ آندرنوویکی است، تقویت می‌گردد.

اگر موقعیت جغرافیائی نامهائی را که در نخستین فرگرد **وندیداد** آمده است، درست دریافته باشیم، این فرگرد توسعهٔ آریائیان را در آسیای میانه، بخشی از نجد ایران، و محتملاً جلگه‌های سند میانه روشن می‌سازد؛ وگرنه تنها مربوط به آسیای میانه و نجد ایران است.

بخش دیگری از اقوام آریائی، که خود شاخه‌ای از قوم ایرانی‌اند، به نام سکان (= سکایان) در طی سده‌های هشتم و هفتم پ. م. از شمال آسیای میانه برخاستند و به قفقاز و شمال دریای سیاه در غرب، و به سرزمینهای جنوب سیبری، تا نزدیک دریاچهٔ بایکال، در شرق و به سرزمینهای جنوبی آسیای میانه حمله‌ور شدند و قادر گشتند تا در جنوب روسیهٔ امروزی دولتی عظیم پدید آورند که بازماندهٔ آن تا قرن دوم پ. م. در شبه جزیرهٔ کریمه برجای ماند. گروه‌هائی از ایشان در آغاز عصر مادها از طریق قفقاز به غرب ایران حمله کردند، گروه‌هائی از ایشان که در ماوراءالنهر بودند با هخامنشیان درافتادند و مرگ کورش را باعث آمدند و خاطرهٔ تلخشان در یاد ما به صورت تورانیان در **شاهنامهٔ** فردوسی بازمانده است. در ادوار بعد نیز بخشی از ایشان در سرزمین ترکستانِ چین امروزی و بخشی، با برانداختن دولت یونانی باختر، در زرنگ (سیستان فعلی) ساکن گشتند و باعثِ ورود افسانه‌های زال و رستم به حماسه‌های ملی ما گشتند. اشکانیان نیز از قوم پرنی بودند، قومی از سکان که از دهستان، در شرق دریای مازندران و شمال گرگان برخاستند،

نخست به سرزمین پارت در شمال خراسان آمدند، در آنجا ماندگار شدند و سپس از همانجا راهی سلطنتی درازمدت بر ایران گشتند.

۲ـ۳ اسطوره و آئین

هنگامی که آریائیان شاخهٔ ایرانی از اواخر هزارهٔ دوم پ. م. سرزمینهای آباد آسیای میانه را فروگرفتند و از آن پس، در آغاز هزارهٔ اول پ. م.، به نجد ایران فراز آمدند، با بومیان غیرآریائی که از هزارها سال پیش از آن تاریخ در این سرزمین می‌زیستند، درآمیختند وزندگی مشترکی را آغازنهادند. این هم‌زیستی که دیگر هرگز به‌جدائی نینجامید، از هردوگروهِ قومی، درطی ایام، قومی تازه پدید آورد که به مرور زمان ایرانی خوانده شد، اما نژاد و فرهنگی آمیخته داشت و این امری طبیعی بود.

طبعاً، حتی در آغاز نیز میان این دو گروه بیگانه از یکدیگر یک رشته مشترکات فرهنگی وجود داشت؛ زیرا همهٔ اقوام بشری دارای مشترکاتی فرهنگی‌اند، که قبلاً ( ) بدان اشارت رفت. امّا، اقوام هند و اروپائی، و طبعاً ایرانی، اقلاً از دوران فرهنگ کورگان III (از ۳۰۰۰ پ. م. به بعد) با فرهنگ آسیای غربی آشنا بودند و رابطه‌ای تجاری، هر چند غیرمستقیم، با بین‌النهرین داشتند. وجود ارّابه‌های چرخ‌دار و اشیاء مسینی چون دشنه، تبرزین، سیخ‌های نوک‌تیز، حلقه‌های مارپیچ که در جنوب‌غربی آسیا تولید می‌شدند و حتی کوزه‌های سفالین سرخ‌رنگ در فرهنگ مینوزینسک، با ته نوک‌تیزشان که تقلیدی از آسیای جنوب‌غربی است از یک سو، و پدیدآمدن اسب و بکاربردن آن به جای خر در کشیدن ارّابه‌ها در بین‌النهرین، که سرزمین اصلی آن جلگه‌های مرکزی و جنوبی روسیه و جنوب سیبری بود، از هزارهٔ دوم پ. م. به بعد، از سوی دیگر، مؤید وجود چنین رابطه‌ای با جنوب‌غربی آسیا است. نتیجهٔ این ارتباطهای تجاری و اقتصادی مسلماً می‌توانسته است نوعی آشنائی فرهنگی نیز پدید آورد؛ ولی متأسفانه دربارهٔ این رشته تأثیرات فرهنگی هنوز نظر مشخصی نمی‌توان داد.

به هر حال، می‌توان باور کرد که، با وجود چنین آشنائی‌های قبلی، این دو گروه قومی فرهنگ‌هائی عمدةً بیگانه با یکدیگر داشتند، و چون در نجد ایران و آسیای میانه درکنار هم قرار گرفتند و طی ایام درهم آمیختند، فرهنگی تازه با مشخصات و

ساختاری خاص خود پدید آوردند که نه آن بود و نه این.

بنا بر این، به گمان نگارنده، طبیعی به نظر می‌رسد که ما اسطوره، آئین و بعضی جنبه‌های فرهنگی هریک از اقوام هندواروپائی و آریائی و بومی را تا ادوار کهنتر دنبال کنیم و عناصر و ساختار هر یک را درست بازشناسیم، تا قادر باشیم اساطیر، آئین‌ها و مجموعهٔ فرهنگی خاصی را که بر نجد ایران از هزارهٔ اول پ. م. به بعد شکل می‌گیرد تبیین و توجیه کنیم و تاریخ و تحول آن را مشخص سازیم.

برای شناخت فرهنگ بومی نجد ایران، پیش از فرا رسیدن آریائیان، ما عمدةً مرهون بین‌النهرین خواهیم بود. چون بسیاری از عناصر فرهنگی آسیای غربی در فرهنگ ایرانی ما، هم‌ریشه با فرهنگ بین‌النهرین باستان است و این خود می‌تواند نتیجهٔ فرهنگ مشترک بومی ایران و بین‌النهرین و هم وام‌گیری بعدی از بین‌النهرین باشد.

برای شناخت فرهنگ هندواروپائی و آریائی به عصر فرهنگ آغازین هندواروپائی بازمی‌گردیم، و سپس، با اطلاعات عظیم‌تری که از دورهٔ تمدن هندوایرانی منعکس در وداها، بویژه ریگ‌ودا، داریم، مشخصات کلی فرهنگ آریائی را مشخص می‌سازیم.

۲ـ۳ـ۱ اسطوره و آئین در فرهنگ آسیای غربی

به دنبال بحث گذشته در بخش (۲ـ۱)، یادآور می‌شویم که فرهنگ آسیای غربی، در طی چند هزارهٔ پیش از مسیح، از مرزهای جغرافیائی آسیای غربی فراتر رفت و پهنه‌ای وسیع را از درهٔ رود سند و ترکستان چین در شرق تا به یونان و مصر در غرب و از آسیای میانه در شمال تا به اقیانوس هند در جنوب فراگرفت. کهنترین مراکز این فرهنگ کوههای زاگروس، تورس و شرق مدیترانه بود، اما پیشرفته‌ترین مراکز آن در طی ایام بعدی بین‌النهرین، درهٔ نیل و درهٔ سند بشمار می‌آمد. تمدن بین‌النهرینی که به ترتیب سومر، بابل و آسور را پدید آورد، ارتباط نزدیکی با فرهنگ کهنتر نجد ایران داشت و بیش از دو تمدن دیگر در آن عصر توانست بر پیشرفت مادی و فکری سرزمینهای دیگر اثر گذارد؛ بویژه از هزارهٔ چهارم پ. م. تأثیرات مادی و فرهنگی تمدن بین‌النهرین، که مبتنی بر تمدن سومر بود و در پی تحول عمیق در

فن‌شناسی و ساختارهای اجتماعی و انقلاب حاصل از آن پدید آمده بود، عمومیت یافت. شناخت این فرهنگ بسیار کهن عمدةً مرهون تحقیقات باستانشناسی است که نه تنها در بین‌النهرین، بلکه در همهٔ آسیای غربی، ایران و آسیای میانه، ما را با تمدن‌های اعصار کهن منطقه آشنا کرده است.

باستانشناسی در منطقهٔ فرهنگی یادشده، از مصر و یونان در غرب تا به درهٔ سند و کوههای هندوکش در شرق، ما را با ستایش بسیار کهن و گستردهٔ الههٔ مادر در ادوار پیش از تاریخ (از ۱۰،۰۰۰ پ. م. بدین سو) آشنا کرده است. واقعیت اعتقاد به این الههٔ مادر را در وجود پیکرک‌های بسیار فراوان الهه‌ای می توان جست که اغلب بی‌سر است و پستانهائی برجسته دارد و گاه الهه خود آنها را با دست می‌فشارد. الهه گاه در حال زایش فرزندی است، یا فرزندی در میان بازوان دارد. او معمولاً از رانها و تهیگاهی سخت درشت و برجسته بهره‌مند است که محتملاً نماد برکت و نعمت بشمار می‌آید. او حامی و پرورندهٔ فرزندی آسمانی و خود نماد الهیِ فرزندزائی زنان و مادری است.

از دوره‌های تازه‌تر، از حدود پنج‌هزار سال پیش بدین‌سو، اطلاعاتی وسیعتر از این الههٔ مادر در فرهنگ آسیای غربی داریم، و محتملاً بن‌مایه‌های اساطیری پیرامون او در این دوره می‌تواند نسبت به بن‌مایه‌های الههٔ مادر در اعصار کهنتر دستخوش تحول نیز گشته باشد. ولی، بهرحال، مادری و باروری مایهٔ اصلی شخصیت وی در هر دو دوره است.

طبعاً می‌توان باور داشت که دیگر فرهنگ‌ها نیز چندان تهی از تصوری دربارهٔ چنین الهه‌ای نیست، ولی عمومیت، قدمت، قدرت و عظمت خویشکاری او در فرهنگ آسیای غربی نقش او را در جهان خدایان این فرهنگ بس پیچیده‌تر و متنوع‌تر می‌سازد. متأسفانه، با همهٔ شناختی که از الههٔ مادر در دست است، هنوز تعریفِ جامع و مانع که دربرگیرندهٔ همهٔ بن‌مایه‌های مبتنی بر معنا، سمبلیسم و خویشکاری وی باشد، وجود ندارد. فقط این قدر می‌دانیم که نه تنها در آسیای غربی، بلکه در بسیاری نقاط، الههٔ مادر در میان ایزدان، الهه‌ای است معمولاً سخت برجسته، با خلقیات و شخصیتی ویژه. از جمله، او پیوسته جوان است، در خلقت آغازین جهان دست نداشته است و شدیداً طالب وصال جنسی است. از او اغلب به

همراه جفتی سخن می‌رود که نقشی کمتر از این الهه دارد و گاه فقط بارورکنندهٔ الهه است. در افسانه‌ها و اساطیر بسیاری اقوام این پهنهٔ فرهنگی، الههٔ مادر ظهور و غیبتی هر ساله دارد و همسر اغلب زمینی ـ انسانی او هر ساله نو می‌شود و با وی ازدواجی الهی می‌کند. غیبت الههٔ تأثیراتی طبیعی دارد که در طی آن مجامعت و رشد در طبیعت کاستی می‌گیرد، ولی بازگشت او و گزیدن همسر تازه و همبستری با وی، جهان را به نظام مناسب خویش بازمی‌گرداند و باروری را ضمانت می‌کند. معمولاً پس از این باروری مجدد، همسر الهه کنار گذاشته می‌شود یا به جهان مردگان فرستاده می‌شود، تا سالی نو و همسری نو[1]. او ضمناً نماد مادرانهٔ زایش، باروری، همبستری و پرورش فرزند است.

در این جا باید میان الههٔ مادر و الههٔ زمین ـ مادر تفاوتی قائل شد. الههٔ زمین ـ مادر سرچشمهٔ حیات است و در آفرینش آغازین مؤثر بوده است و به نحوی ازلی ـ ابدی منبع سودبخشی برای همهٔ پدیده‌ها در طبیعت است. همه چیز از او است و به او بازمی‌گردد و جهان تن او است.

در پهنهٔ فرهنگی آسیای غربی، الههٔ مادر (و نه الههٔ مادر ـ زمین) با شخصیت بس نیرومند خود نه تنها اساطیر وسیعی را به گرد خویش فراهم آورده بود، بلکه موضوع اصلی آداب و آئین‌های جوامع مادرسالار این منطقهٔ فرهنگی نیز بود؛ همان آداب و آئین‌هائی که حتی تا به دوران پدرسالاری بعدی در منطقه ادامه یافت. این الهه با نام‌هائی گوناگون در سراسر منطقه شناخته می‌شد که از آن جمله است پی‌نیکیر[2]، کیریریشَه[3] و پرتی[4] که نامهای الههٔ واحدی در بخشهای مختلف عیلام بود. او دقیقاً «بزرگْ مادرِ خدایان» خوانده می‌شد و برتر از همهٔ خدایان آنان بشمار می‌آمد. در بین‌النهرین ایشتر[5] الههٔ بزرگ بود، همان که برابر عشتروث[6] در سوریه، شام و ادبیات توراتی است. این الههٔ آب و باروری در اعصار پدرسالار بعدی از مقام والای خود اندکی پائین می‌آید و جلوه‌هائی دیگر از وجود قدسی وی تبدیل به همسر خدای بزرگ می‌گردد. پس، چنان که پی‌نیکیر همسر هومبَن[7]، خدای بزرگ

---

۱. [ح: زن نو کن ای خواجه در هر بهار]. ☆

2. Pinikir
3. Kiririša
4. Parti
5. Ištar
6. Aštaroth
7. Humban

عیلام، است، الهگانی نیز همسر مردوخ[۱] خدای بزرگ بابل و آشور[۲]، در سرزمین آشور اند.* ایشتر نیز در نقش همسر آشور پدیدار شده است.

اما در سرزمینهائی که در هزارهٔ دوم اول پ. م. ورود اقوام آریائی را تحمل می‌کردند نیز همین الهه به صورتی تازه و با نامهائی هند و اروپائی ظاهر می‌شود. سَرَسْوَتی[۳] در هند، اناهیتا[۴] در ایران و آفرودیت[۵] در یونان معرف این تحول نامها است. هرچند در ادواری که پدرسالاری در آسیای‌غربی برقرار می‌شود، دیگر این الههٔ بزرگ در رأس خدایان قرار ندارد و مقامی فروتر و درجهٔ دوم پیدا می‌کند، اما خویشکاری او همچنان برجای می‌ماند. سَرَسْوَتی در درهٔ سند و اناهیتا در ایران، الهگانی بس قدرتمندند. جنگاوری، ازدواج و باروری خویشکاری‌های بزرگ ایشان است. اناهیتا بارورکنندهٔ زهدانها است. او دشمن پیروزمند دیوان، جادوان و پریها است. او شهریاری می‌بخشد، او یاور انسانها است، او بخشندهٔ فره است. او به اهوره‌مزدا یاری می‌رساند تا زردشت مقدس را به راه دین بکشاند. او حامی مؤمنان و دشمن دیوپرستان است. در کتیبه‌های دورهٔ دوم هخامنشی، نام او به همراه اهوره‌مزدا و میتره (مهر) می‌آید که تثلیثی نیرومند را می‌سازند و حافظ سلطنت و آثار سلطنتی‌اند.

کیفیات این تثلیث هخامنشی و وجود کیفیات خاص مهریشت در ستایش مهر و آبان‌یشت در ستایش ناهید، در اوستا، در کنار ستایش اهوره‌مزدا، ما را به یاد باورداشتهای عیلامی می‌اندازد. در آنجا نیز تثلیثی از هومبَن، خدای بزرگ، و کیریریْشَه و اینشوشینک وجود دارد، و چنان که بعداً در همین بخش خواهیم آورد، تشابه بسیاری میان شخصیت مهر و اینشوشینک هست و نشان می‌دهد که برای بررسی سابقه اساطیر ایرانی باید نه تنها اساطیر بین‌النهرینی، بلکه اساطیر عیلامی را دقیقاً مطالعه کرد.

در آن سوی سرزمینهای وابسته به فرهنگ آسیای غربی یونان قرار دارد، و در

---

۱. [Marduk، مردوک؛ مردوخ املای توراتی برای این واژه است. (دکتر ارفعی)].☆

2. Aššur

* [در اینجا جملات با اصل اندکی تفاوت دارد].☆

3. Sarasvati

4. Anahitā

5. Aphrodite

آنجا هم این الههٔ عشق و شهوت راکه پیوند عمیق با باورهای آسیای غربی دارد می‌بینیم. آفرودیت نیز دقیقاً با عشتروت سوری و فلسطینی یکی است و مرکز ستایش او در جهان یونانی، جزیرهٔ قبرس بوده است که خود همسایه دیوار به دیوار آسیای غربی و جزوی از آن است.

در مجموع، باید گفت که پرستش چنین الهه‌ای در ادوار کهن پیش از تاریخ در آسیای غربی به عصری برمی‌گردد که در این منطقه به الهه‌ای جهانی باور داشتند که پریستارانی زن به گرد خود داشت. این عصر همزمان با آغاز کشاورزی در آسیای غربی و سلطهٔ زن بر آن جامعه است. در آن اعصار، در آسیای غربی، نقش مرد در جامعه فروتر از نقش زن بود، حتی باروری را عمدةً براثر فرودآمدن بادی زندگی‌بخش بر زن می‌دانستند؛ و وراثت از سوی مادر بود.

با آگاهی از اعصار تازه‌تر آسیای غربی، در هزاره‌های سوم، دوم و نخست پ. م.، به باورهای عمومی دیگری در پهنهٔ فرهنگی آسیای غربی برمی‌خوریم. یکی از آنها باور به وجود غول ـ خدائی نخستین است که با آشفتگی آغازین هستی مربوط بود و خدایان خیر و شر از او پدید آمده بودند.

در تمدن سومری، خدایان خیر و شر به روایتی اصلی از غول زن نخستین، تیامت[1]، و به روایتی دیگر، از انو[2]، خدای بزرگ سومری، پدید آمده بودند. در اساطیر قوم حتّی[3]، در آسیای صغیر، با اسطورهٔ اپو[4] و دو پسرش: خیر و شر روبرو می‌شویم که محتملاً از بین‌النهرین به هوری‌ها[5] و از آنان به حتّی‌ها رسیده بود. نیز افسانهٔ پدیدآمدن تشوب[6] و دیوسنگ از کومربی[7] در اساطیر حتّی دقیقاً تکرار همان اسطورهٔ غول ـ خدای نخستین و دو فرزند خیر و شر او است.

در درهٔ سند، از دورهٔ براهمنه‌ها که در آمیختن عمیق اساطیر بومی پیش از آریائیان با اساطیر آریائی است، آگاه می‌شویم که اسوره‌ها، این خدایان بزرگ آریائی، تبدیل به خدایان شَرّ شده‌اند و مظهر تاریکی و شب‌اند، و در مقابل،

---

1. Tiamat

۲. An, Anu؛ [آنو / اَنو، آن / اَن. (دکتر ارفعی)].☆

۳. Hittite؛ [استاد املای «حتّی» (Hetti) را برای نام این قوم رجحان نهاده است (مهرداد بهار و نصرالله کسراییان، **تخت جمشید**، تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۹، ی ۸۰)؛ *فرهنگ فارسی*: هیتی، حتّی].☆

4. Appu

5. Hurians

دَیوَه‌های *ریگ‌ودا* که گروه دوم خدایان بودند، در این عصر تنها گروه خدایـان و مظاهر روشنی و روز بشمار می آیند و در برابر اسوره‌ها قرار دارند. مهمتر این که بنا به آثار این دوره، هر دو گروه خدایان خیر و شر از خدائی نخستین به نام پرجاپتی پدید آمده‌اند.

در ایران نیز دو گروه خدایان خیر آریائی، اهوره‌ها و دئیوه‌ها، در هزارهٔ اول پ. م.، تبدیل به دو گروه خدایان خیر و شرّ شدند. در *گاهان* زردشت سپندمینو و اهریمن دو مظهر خیر و شرند و هر دو همزاد، و اورمزد آفرینندهٔ سپندمینو است. در *گـاهان* ظاهراً سخنی از پدر و فرزندی اورمزد و اهریمن نمی رود، اما در ادبیات زردشتی دورهٔ ساسانی، مسأله روشنتر بیان می‌شود و بنا بر آن دو نیروی خـیر و شر، اورمـزد و اهریمن، هر دو از زروان بوجود می آیند.

در اساطیر یونانی نیز، که در غرب این پهنهٔ فرهنگی قرار دارد، ایـن مـوضوع اساطیری عیناً دیده می‌شود، یعنی غول‌ـخدائی وجود دارد که خدایان خیر و شر از او پدیدمی آیند: از کرنوس[1] هم‌خدایان و هم تیتانها[2] وسیکلوپها[3] هستی می‌یابند و ما سوابق به‌وام‌رفتن این موضوع اساطیری رااز آسیای غربی به یونان بخوبی می‌شناسیم.

اما، علاوه بر پیوند خدایان خیر و شر با یکدیگر از طریق غول ـ خدای نخستین، در سراسر فرهنگ آسیای غربی، وجوه شباهت دیگری نیز میان این غول ـ خدایان دیده می‌شود، از جمله، نکتهٔ مهم عمومی دیگر دربارهٔ او قربانی‌شدن وی است تـا هستی شکل بگیرد.

در هند، وقتی پرجاپتی خدایان را آفرید، از خستگی از هم دریده شد، و سپس، چهارتن از فرزندانش از اندامهای دریده از هم او باری دیگر به هم پیوستند. غولی دیگر در ادبیات ودائی، به نام پوروشه، وجود دارد که در ادبیات براهمنه (satapata Brāhmana) با پرجاپتی یکی می‌شود، و در ریگ‌ودای دَهُم، که سرآغـاز آمـیزش اساطیر بومی و آریائی از آن دوره است، آفرینش صورت یک قـربانی مـی‌یابد و خدایان در مراسم آن حضور دارند، و از اندامهای گوناگون پـوروشه ـ کـه همـان پرجاپتی است ـ خلق صورت می‌پذیرد.

---

1. Cronus / Kronos / Cronos
2. Titans
3. Cylopes

در اساطیر دوران میانه* اهریمن شکم زروان را می‌درد، تا نخستین زادهٔ او بشمار آید و از اورمزد پیشی گیرد و بدین طریق سلطنت جهان را بدست آورد. این دریده‌شدن شکم زروان، در واقع، جانشین قربانی‌شدن غول ـ خدای نخستین شده است.

در ادبیات بین‌النهرینی با کشته‌شدن غول ـ خدای نخستین، تیامت، است که مردوخ جهان مادی را خلق می‌کند و از اندامهای او زمین و آسمان و کوهها و دیگر چیزها را می‌آفریند.

در ادبیات یونانی دو غول ـ خدای آغازین، اورانوس[1] و کرنوس، که پدر و پسرند، مشترکاً نقش غول ـ خدای نخستین را بر عهده دارند و بریدن و به دور افکندن آلت رجولیت اورانوس نوعی قربانی را می‌رساند. آسمان تن اورانوس و زمین تن همسر او گایا[2] است.

نکتهٔ سوم در شخصیت این خدای فرهنگ آسیای غربی برکنار شدن او است از امور جهان. نه پرجاپتی، نه زروان، نه تیامت ــ که به قتل می‌رسد ــ و نه اورانوس و کرنوس پس از خلق خدایان خیر و شر در ادارهٔ جهان نقشی دارند.

همراه‌بودن این سه مسأله در وجود و شخصیت این غول ـ خدای نخستین، از سند تا یونان، معرف بخشی از وحدت فرهنگی در سراسر منطقه است. در اینجا باید اشاره‌ای نیز به خلق جهان مادی از تن دیوان در اساطیر مانوی، و روایتی کهن و نه چندان معروف در خلقت جهان از تن نخستین در اساطیر زردشتی کرد.

پدیدهٔ فرهنگی دیگری که در پهنهٔ فرهنگی آسیای غربی عمومیت دارد، مرگ خدای بارورکننده و برکت‌بخشنده است که همسر الههٔ یاد شده بشمار می‌آید. آئین مرگ و بازگشت او هر ساله برگزار می‌شد و مهمترین آئین سالانهٔ دینی بشمار می‌آمد. این آئین که شرح مفصل آن بزودی خواهد آمد (نک [۲-۳-۱-۴]☆) به انواع شکلها از درهٔ سند تا یونان و مصر دیده می‌شود. داستان رامایَن در هند، داستان سیاوش در ایران، داستان تموز، یا دموزی[3]، در بین‌النهرین، که بعدها مردوخ جای او

---

* [دستنوشته: «درادبیات پهلوی»، که ظاهراً سهواست. نگاه کنید به پارهٔ نخست، بخش یازدهم، ی ۱۱]. ☆

1. Uranus   2. Gaia

3. [Dumuzi (سومری)، Tammuz / Tammuzi (اکدّی)، و املای آن در عهد عتیق: تموز. (دکتر ارفعی)] ☆

راگرفت، داستان بعل [1] در سوریه، داستان ادونیس [2] در فنیقیه، داستان اُزیریس [3] در مصر و داستان اتیس [4] در آسیای صغیر و یونان، حتی داستان یوسف در تورات، همه معرف موضوع کهن اساطیری و حیات مجدد این خدای برکت‌بخشنده است.

از اواسط هزار دوم پیش از میلاد اعتلائی در کار دین در آسیای غربی دیده می‌شود و آن تمایل عمومی و تحول دین است به سوی پرستش خدائی واحد. این مسأله در بین‌النهرین بدین ترتیب آغاز شد که نخست مردوخ در کشور بابل، و آشور در کشور آشور به سرکردگی مطلق جهان خدایان رسیدند. در دورهٔ سومری که قبل از این دوره بود هر دولت ـ شهری خدای خویشتن را داشت، یا به قول خود سومریان، هر خدائی کشتزاری از آن خویش داشت که به صورت دولت ـ شهری درآمده بود، یا هنگامی که چند روستا به هم درآمیخته بود و دولت ـ شهری ساخته بود، هر خدائی بخشی از آن دولت ـ شهر راکشتزار خویش ساخته بود. این خدایان محلی الزاماً خدایانِ بزرگی نبودند و نه شخصیت خدایان بزرگ قوم سومر را در شخصیت خود ادغام می‌کردند. اما اگر دولت ـ شهری قادر می‌شد سرزمینهای اطراف خویش را جزء دولت خود کند و سرزمینهای خود را بگسترد، پهنهٔ قدرت خدای محلی نیز گسترش می‌یافت. هر چند این مسأله بعضی مخالفتها را از جانب روحانیت سرزمینهای گشوده شده بوجود می‌آورد.

رهبری انجمن خدایان در سرزمین بابل، در اصل، در دست دو خدای مهم بین‌النهرینی، انو و انلیل [5]، بود. انلیل در رأس مجمع خدایان سومری قرار داشت. انو در غبار اعصار، قدرت خویش را از دست داد. مقام انلیل به مردوک رسید. [*] اما صعود مردوخ (= مردوک) در سلسله مراتب خدایان بابلی از عصر حمورابی (۱۷۹۲ـ ۱۷۵۰ پ. م.) آغاز می‌گردد که قدرت بابل را وسیعاً می‌گشود. ولی نفوذ تدریجی

---

۱. [Ba'al، در سامی غربی (شاید نام خاص برای خدائی باشد)، Bēl (سامی شرقی) به معنای عام است: «سَرور، خداوند، صاحب». (دکتر ارفعی)]. ☆

2. Adonis
3. Osiris
4. Attis

۵. انلیل، الیل، En-lil، El-lil، [خدای هوا، خدای شهر نیپور، خدای نیرومند سومری. (دکتر ارفعی)]. ☆

*. [انلیل در رأس خدایان نیرومند سومری قرار دارد. پس از سقوط سلسلهٔ اورسوم و روی کار آمدن آموریان در جنوب بین‌النهرین، خدای سامی، مردوک (Marduk) ، قدرت را به دست می‌گیرد، اما همواره صفت «انلیل بودن» (enlilūtu = انلیلی) برای خدایان بین‌النهرینی باقی می‌ماند (دکتر ارفعی)]. ☆

تنها پس از سقوط خاندان حمورابی است که به قدرت مطلقهٔ مردوخ می‌انجامد، و سرانجام وی قادر می‌گردد تا شخصیت همهٔ دیگر خدایان را در خود مستحیل سازد و نام هر یک از آنان چون صفتی برای وی بکار رود.

در آشور نیز همین تحول صورت گرفت و آشور به صورت خدای ملی و قومی درآمد.*

اما منطقه‌ای که از آن سخن می‌گوئیم، از نظر تاریخی و تنوع فرهنگی، خود قابل تقسیم به بخشهائی متعدد است و هر بخش خصوصیاتِ فرهنگی مستقل از دیگری دارد؛ هم‌چنین، فرهنگ‌های بومی و باستانی همهٔ این مناطق دارای چنان زمینه‌ها و فصل‌های مشترک فرهنگی با یکدیگرند که می‌توان این گروه از مسائل فرهنگی منطقه را به صورت مقوله‌ای واحد بررسی و مطالعه کرد. بویژه در نجد ایران، در پی ارتباطهای قومی و فرهنگی اقوام بومی نجد ایران و بین‌النهرین با یکدیگر، که به دورانی بیش از شش‌هزار سال می‌رسید، چنان پیوندی فرهنگی در هزارهٔ اول پ. م. پدید آمده بود که، حتی با آمدن آریائیان نیز در این هزاره، ساکنان این سرزمین هرگز پیوند فرهنگی خود را با غرب، با بین‌النهرین، نگسستند، بلکه بیش از پیش با آن آمُخته و آشنا شدند.

برای آن که بتوانیم آثار بازماندهٔ فرهنگ بومی را که متعلق به اعصار پیش از فرازآمدن و به حکومت‌رسیدن آریائیان در ایران بوده است، بدرستی بشناسیم، باید نگاهی به تاریخ و فرهنگ عیلام، سومر، بابل و آشور بیفکنیم، زیرا این اقوام و دولتها نمونه‌های درخشان فرهنگ آسیای غربی‌اند و عمیقاً با نجد ایران و با فرهنگ بومی سرزمین ما مربوط بوده‌اند.

۲ـ۳ـ۱ـ۱** عیلام که در زبان عیلامیان هَلتمپت[1] (سرزمین خداوند) خوانده

---

* [صفحه از نیمه تا پایان سفید مانده است و دنبالهٔ مطلب از لابلای برگهای نامنظم یافت شد، که شاید درست هم نباشد. از این پس به نظر می‌رسد که دستنویس از بازبینی کمتری برخوردار است]. ☆

** [این شماره در دنبالهٔ مطلب نیز آمده است و تکرار آن ناشی از پاکنویس شدن این بخش و برداشته شدن بخش و برداشته شدن بخش بعدی از چرکنویس است]. ☆

1. Hal-tampt, Hattampt, Haltamti, ...

می‌شد، و هخامنشیان آن را اوجه و اووْجه[۱] می‌نامیدند، تا زمان فرارسیدن مادها و پارسها به غرب و جنوب ایران، دست‌کم دوهزار سال تاریخ داشت (از حدود ۲۶۰۰ تا حدود ۶۴۴ پ. م.) سرزمینهای عیلامی شامل خوزستان و سرزمینهای کوهستانی شمال و مشرق آن، یعنی لرستان، بختیاری و فارس، بود. سرزمینهای کوهستانی، بویژه سرزمینهای شرقی را، انزان[۲] می‌خواندند، و جلگهٔ خوزستان شوشَن[۳] نام داشت. دولت عیلام نخست در انزان پای گرفت و سپس بر خوزستان مسلط شد و از این زمان به بعد، شهر شوش مرکز این حکومت قرار گرفت.

تمدن عیلامی از آغاز با تمدنهای بین‌النهرینی در تماس بود. سومریان و بابلیان که نیازمند چوب و فلزات نواحی کوهستانی عیلام بودند، با تجارت یا جنگ نیازمندی‌های خود را از آنجا برطرف می‌ساختند. این ارتباط دائم اقتصادی، سیاسی و نظامی، میان بین‌النهرین و عیلام، سبب راه یافتن عمیق فرهنگ بین‌النهرینی در سرزمینهای عیلامی شد. اما این بدان معنا نیست که عیلام یکسره تابع فرهنگی بین‌النهرین بود. به هر حال، هنگامی که دولت عیلام، در پی تصرف نواحی کوهستانی شمال و مشرق عیلام توسط مادها و پارسیان، دچار خفقان گشت و عمرش بسر آمد، میراث فرهنگی خود را، که مجموعه‌ای از فرهنگ بین‌النهرینی و عیلامی بود، در بخش عمده‌ای از نجد ایران بر جای نهاد.

اطلاعات ما دربارهٔ تمدن عیلامی محدود است. از نظر اجتماعی می توان باور داشت که در آغاز، در هزارهٔ سوم پ. م.، عیلام تمدنی مادرسالار داشته است، اما در هزارهٔ دوم و اول پ. م.، این تمدن مادرسالار به تمدنی پدرسالار تبدیل شده بود.

در رأس قدرت شاه (عیلامی: zunkir) قرار داشت که از سلسلهٔ سوم شاهان عیلام به بعد، و بویژه در طی سلسلهٔ چهارم، شاه انشان و شوش خوانده می‌شد. او دارای شخصیتی روحانی بود و مظهر و نمایندهٔ قدرت خداوند بر زمین و مجری فرمانهای او بشمار می‌آمد، هرچند فقط یکبار در سلسلهٔ سوم، هر سلسله خدا شمرده شده است. ساخت ظاهراً معمول بقیه مقامات چنین بود که برادر شاه سمت نائب‌السلطنه داشت

---

۱. ^{h}uvja و ^{h}uja، فارسی: خوز، [خوزستان. این نام بر عیلام و بر خوزستان، هر دو، اطلاق می‌شد.

۲. [انزان / انشان، Anšan / Anzan؛ به معنای اخصّ تُل‌ملیان است و به معنای اعمّ شاید فارس شرقی (غیر از فهلیان ـ کازرون و بوشهر...) باشد. (دکتر ارفعی)].☆

۳. Šhušhan، شوش.

و جانشین شاه بشمار می‌آمد، و پسر بزرگ شاه حاکم شوش، پایتخت، می‌شد، و بسیاری از شاهزادگان وابسته به شاه بر نواحی گوناگون کشور به نحوی خودمختار حکومت می‌کردند و ترکیب نواحی با یکدیگر صورتی فدراتیو داشت. اما، به سبب ازدواج با محارم که سخت رایج و محترم بود، مرگ‌ومیر در خاندان سلطنتی چنان عمومیت داشت که اغلب این قواعد سلطنتی از مجری‌بودن بازمی‌ماند. شاه با خواهر خویش ازدواج می‌کرد، و چون درمی‌گذشت، برادرش، نایب‌السلطنه، به سلطنت می‌رسید و با همان خواهر، که همسر شاه متوفی بود، عقد ازدواج می‌بست.

زن در عیلام مقامی عظیم داشت. هیچ مرد خانوادهٔ سلطنتی شایسته سلطنت شمرده نمی‌شد، مگراز اعقاب ملکهٔ نخستین، خواهرشاهِ بنیان‌گذار سلسله‌بوده باشد. درواقع، این زنان خاندان سلطنتی بودند که حق فرمانروائی را به ارث می‌بردند، ولی در عمل مردان خاندان سلطنتی وظائف ایشان را به عنوان فرمانروا انجام می‌دادند. (۹۹.r)

در مجموع گاه عیلامیان بر بین‌النهرین مسلط می‌شدند و گاه بین‌النهرینیان بر عیلام، و این دست بدست‌شدن قدرت فرهنگ بین‌النهرینی را هر چه بیشتر در عیلام رواج می‌داد، تا جائی که شاهان عیلامی کتیبه‌هائی به زبان‌های آکادی / بابلی باقی گذاشته‌اند.*

پس ازآنکه در حدود سه‌هزار سال پیش از مسیح، سومریان خط تصویرنگار خود را خلق کردند، عیلامیان با اندک فاصله (در حدود ۲۹۰۰ پ. م.) خط تصویرنگار[1] خود را فراهم ساختند. این خط بزودی در بخش‌های عمده‌ای از نجد ایران، از یک سو تا کاشان و از سوی دیگر تا کرمان، بکار رفت. تحول بعدی این خط و پدیدآمدن خطی هجائی در عیلام نیز همراه و هماهنگ با تحول خط در سومر است. در ادوار بعد، این خط عیلامی کنار گذاشته شد. از آن پس، خط میخی هجایی جایگزین آن شد. قدیمی‌ترین مدرک بازمانده از آن در معاهدهٔ نرام سین دیده می‌شود. خط میخی در بسیاری نواحی آسیای غربی عمومیت یافه بود. جالب توجه

---

* [از این پس، در اینجا اوراق دارای شماره‌های منظم و متوالی نیست و مطلب شکستگی دارد و از روی ارتباط جملات، نوشته به دنبال هم نهاده شد. درواقع آنچه که استاد بار دیگر پاکنویس کرده است، در همین‌جا به پایان می‌رسد و با وجود چندین بار نوشتن و دستکاریهایش در نوشته‌هائی که از این پس می‌آید، آشکارا به بازنویسی و تجدیدنظر در طرز نگارش آنها علاقه‌مند بوده است]. ☆

1. Proto-Elamite

است که عیلامیان این خط میخی بین‌النهرینی را ساده کردند، و از آن، تا می توانستند، خطی هجائی فراهم کردند و آن را تا مرز خط الفبائی به پیش بردند. در پی همین کوشش عیلامیان بود که خط میخی هخامنشی فراهم آمد.

در زمینهٔ دینی نیز، دین عیلامی وجود پیوندهای بسیاری را با بین‌النهرین نشان می‌دهد. جامعهٔ کهن مادرسالار سومری و عیلامی هر دو متکی بر الههٔ پرقدرت بودند. در عیلام هزارهٔ سوم پ. م. الههٔ پی‌نیکیر مادر خدایان بشمار می‌آمد[۱] و در بین‌النهرین عصر سومر الهه اینانا[۲] از اهمیتی عظیم بهره داشت؛ و در ادوار بعد، پی‌نیکیر همسر خدای آسمان در عیلام شد و ایشتر، که همان ایناناى سومری است، در بابل، اقتدار خود را تا حدّی حفظ کرد. سَرپَنیتوم* به همسری خدای بزرگ مردوخ در آمد.**

از هزارهٔ دوم به بعد، خدائی با نام هومبَن که خدای آسمان شمرده می‌شد، در رأس جهان خدایان قرار گرفت، و این او بود که در شوش همسر پی‌نیکیر و بعداً کیریریشه (به معنای الههٔ بزرگ، شکلی دیگر از پی‌نیکیر) شد. از اواخر این هزاره تثلیثی در رأس خدایان عیلامی دیده می‌شود: در این تثلیث هومبَن در رأس جهان خدایان و تثلیث قرار دارد که پیوندی سخت استوار میان او کیریریشَه دیده می‌شود؛ و سومین فرد در این تثلیث اینشوشینک خدای شهر شوش است. البته گاهی اینشوشینک جانشین کیریریشه، به عنوان دومین فرد تثلیث، قرار می‌گیرد.

این خدای حامی و «پدر مستضعفان» که فرمانروایان خود را خدمتگزاران او می‌دانستند، این «خداوند بزرگ»، «حافظ مؤمنان» و «حافظ خدایان آسمان و زمین»، ضمناً خدای سوگند نیز بود. در همهٔ پیمان‌ها حضور داشت، در همهٔ داوری‌ها حضور داشت. حتی هنگامی که مرده‌ای به خاک سپرده می‌شد، اینشوشینک دربارهٔ کردارهای او قضاوت و حکم می‌کند.

---

۱. باید توجه داشت که در بخشهای مختلف عیلام، الهگان مادر نامهای متفاوتی داشتند که بعدها نام آنان در کنار یکدیگر قرار گرفت. [یادداشت چرکنویس: «این الهه در شوش با نام پی‌نیکیر (Pinikir)؛ در فارس، در حدودبوشهر فعلی، با نام کیریریشَه (kiririša، الههٔ بزرگ)؛ و در کوهستانهای شمال‌شرقی (بختیاری فعلی) با نام پرتی (Parti) شناخته می‌شد»].☆

۲. [Inanna، «اینانا» به عنوان املای رائج آورده شد. (دکتر ارفعی)].☆

* Sarpanitum

** [در اینجا جملات با اصل اندکی تفاوت دارد].☆

اینشوشینک قدرتی رازآلود داشت، او بر جهان درگذشتگان فرمانروائی می‌کرد. رابطهٔ نزدیک دوگانه‌ای نیز میان او و خورشید[1] در امر قضاوت و در امر روشنی و تاریکی وجود داشت: این دو، خدایان قضاوت و خدایان روشنی و تاریکی بودند. در طی حیات انسان، خورشید و پس از مرگ وی اینشوشینک سرور آدمی بشمار می‌رفتند.

عیلامیان بر آن بودند که خدایانشان دارای نیروئی فوق‌طبیعی و رازآلود به نام kiten یا kiden بودند، که به بابلی Kidinnu تلفظ می‌شد. کیتن یا کیدن قدرتی جادوئی داشت، نیروئی ایزدی بود که قادر به حفاظت یا نابود ساختن کسان بود. کیتن می‌توانست شکلی مادّی به خود گیرد. پادشاهان سلطنت خویش را به یاری کیتن برقرار می‌داشتند.

۲ـ۳ـ۱ـ۱* دین در بین‌النهرین باستان

بحث‌کردن دربارهٔ دینی که پیامبری و آغازگری نداشته و کتابی از آن خود ندارد، یا دست‌کم، مصلحی بزرگ در آن دین نبوده است تا براساس گفتار او بتوان بررسی و پژوهش را از یک نقطهٔ معین شروع کرد، کاری است سخت مشکل. دین در بین‌النهرین چنین حالی دارد. در این سرزمین هرگونه تغییر در بنیادهای عقیدتی و هرگونه اصلاحی در اجراء آداب دین باهستگی، در طی زمانی دراز، از دوران پیش از تاریخ تا به اعصار تاریخی، انجام پذیرفته است؛ تا بدانجاکه با توجه به سامی‌بودن بابلیان و آشوریان، به سبب قدمت بنیان‌های دینی بین‌النهرینی، نمی‌توان گفت دینی که در اواخر هزارهٔ دوم و همهٔ هزارهٔ اول پیش از مسیح بر این سرزمین حاکم بود، دینی است سامی. بعضی حتی آن را یکسره غیرسامی می‌دانند و تأثیرات سومری را بر آن چندان گران و دیرزی می‌انگارند که دین بابل و آشور را همان دین کهن با پوششی سامی می‌خوانند. اما، به هر حال، شاید بهتر باشد اگر بگوئیم که این دین هرچند بُنی و مایه‌ای سخت سومری دارد، دیدگاه‌های دینی حاکم بر آن در اعصار متاخر عمدهٔ شبیه دیدگاههای عبریان پیش از موسی، کنعانیان، اعراب پیش از

---

۱. Nahhunte، Nan-hunde به معنای آفرینندهٔ روز.

* [چنانکه ملاحظه می‌فرمائید، شماره مکرر است. نگاه کنید به یادداشتی که پیشتر آورده شد]. ☆

اسلام است؛ و بدین روی، روح حاکم بر آن را می توان سامی خواند. دین بین‌النهرینی سخت جان‌گروانه[1] بود، و توجه بسیار به آئین‌های باروری داشت. انسان در زندگی معمول خود، خویشتن را در میان نیروهای خیروشری می‌دید که خدایان و دیوان شمرده می‌شدند و سرنوشت او را در دست داشتند.

هرچند اساطیر سومری-آکادی چندان توضیحات روشنی دربارهٔ خویشاوندی خدایان با یکدیگر نمی‌دهد، ولی، به هر حال، بر حسب روایت انوماعلیش[2] (افسانهٔ آفرینش)، در آغاز دو غول-خدای عظیم به نام اپسو[3] (ژرف) و تیامت (اقیانوس) بودند. از این دو، دو غول دیگر به نام لَخمو و لَخامو[4] و سپس، نسل سوم به نام انشر[5] (جهان برین) و کیشر[6] (جهان زیرین) پدید آمد.

سپس، از نسل این غول-خدایان، خدایان بوجود آمدند. از انشر، که نر بود، و کیشر انو آفریده شد که فرزند نخستین آنان بود.

در طی سه هزارهٔ تاریخ سومری-آکادی، انو خدائی بود که در رأس گروه سه گانهٔ خدایان و نیز در رأس همهٔ دیگر خدایان بین‌النهرینی قرار داشت. او خدای آسمان بشمار می‌آمد و ویژگی او شاهی و فرمانروائی بود. نشانهٔ مشخص او کلاهی شاخدار بود. البته باید به یاد داشت که این کلاه را دو عضو دیگر گروه سه گانهٔ خدایان نیز بر سر داشتند. اما، با وجود آن که انو در رأس جهان خدایان قرار داشت، در عمل از قدرتی برخوردار نبود.

خدای دوم در این گروهِ سه گانهٔ انلیل بود که گاه اِلّیل خوانده می‌شد. معنای نام او 'خدای هوا' بود. اما در عمل، او خدای زمین، پدر خدایان یا شاه خدایان خوانده می‌شد و در عصر تمدن سومر و آکاد خدای بزرگ شمرده می‌شد. از او بود که فرمانروایان سلطنت و نشان آن را که چوبدست، دیهیم و عصای شبانی بود، دریافت

---

1. [animistic]☆

۲. Enuma Elish [این دو واژه، به معنای «آنگاه (که) در بالا»، واژه‌های آغازین این متن، و به همین مناسبت، نام آن است (دکتر ارفعی)]. ☆

۳. [Apzu ،Apsû، اپسو، ابزو، آب شیرین آغازین هستی که در برابر Tiamat، تیامت، یا آب شور قرار می‌گیرد. آب شیرین در زیر زمین و در اعماق آن جای دارد و به همین مناسبت «اپسو» اعماق زمین نیز هست. (دکتر ارفعی)]. ☆

4. Laḫmu, Laḫāmu

5. Anshar

6. Kishar

می داشتند. گاه انو و انلیل، به‌اتفاق، راهبرخدایان خوانده مـی‌شدند ونخستین مـاه سال،ماه نیسان، که سرنوشت همهٔ سال در طی آن تعیین می‌شد، بدیشان تعلق داشت.

محتملاً، او در اصل خدای فضائی بوده است و سپس در عهد تمدن سومر و آکاد خدای زمین بشمار آمده است. طوفان عظیمی که نزدیک بود نسل انسان را براندازد، همان که در تورات طوفان نوح خوانده می‌شود، به دستور او پدید آمد.

خدای سوم، در تثلیث خدائی سومر و آکاد، انکی[1] (خداوندگارِ «کی»، «کی» به معنای اعماق زمین یا زمین است) بود که نیز اِ آ، به معنای خداوندگار 'خانهٔ آب'، خوانده می‌شد و با لُجّهٔ آغازین مربوط بود.

انکی -اِ آ[2]، خدای خرد و آبها بود و در میان خدایان بزرگ سه گانه، این او بود که پیوسته به دیگر خدایان و به انسان یاری می‌کرد. او آفرینندهٔ بشر (Nu-dim-mud) و دارای چشمان درخشان (Nin-igi-ku) خوانده می‌شد. او گاه فرزند انو شمرده مـی‌شد، فرزندی سخت نیرومند. او نزدیکترین خدا به انسان شمرده می‌شد و امید مردمان، به هنگام روی‌آوردن سختی‌ها، به او بود.

در پس این تثلیث نخستین، تثلیثی دیگر[3] از اوتو[4] یا شَمَش[5]، خدای خـورشید؛ نانا[6] یا سین[7] خدای ماه؛ و اینین[8] یا ایشتر[9]، ستارهٔ زهره، بود و در میان ایشان سین از همه اهمیتی بیشتر داشت که بر شب، ماه و تقویم قمری مسلط بود. نماد او که بر فرهنگ آسیای غربی تأثیری پایدار گذاشته است، هلال ماه بود که ضمناً قایق شمرده می‌شد که خدای ماه با آن بر دریای آسمان سفر می‌کند. این هلال هنوز هم در میان درفش کشورهائی که ملهم از این فرهنگ‌اند، دیده می‌شود. شمش خداوند قضاوت و عدالت بشمار می‌آمد و نشانهٔ او دایره‌ای بالدار، شبیه فروهر ایرانی، بود. ایشتر که از دوران سومری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود، پس از به قدرت رسیدن اقوام سـامی در بین‌النهرین (آکادی، بابلی و آسوری)، از اهمیت افـزونتری بـرخـوردار شـد و بـه

---

1. Enki
2. Ea-Enki
3. بکاربردن اصطلاح تثلیث در اینجا آن معنا و مفهوم مسیحی را ندارد، ولی ویژگی موقعیت عدد ۳ را در ذهن مردم آسیای غربی می‌رساند.
4. Utu
5. Shamash
6. Nanna [املای فارسی بهتر: نَنَّ. (دکتر ارفعی)]. ☆
7. Sîn
8. Innin
9. Ishtar

صورت تنها الههٔ بین‌النهرینی درآمد، تا آنجا که واژهٔ ایشتر معنای الهه گرفت. او الههٔ جنگ، الههٔ عشق و همبستری، و باروری بود.

جز این دو گروه، بسیاری خدایان دیگر، تا حدود چهارهزار، نیز وجود داشتند. خدایان در هزارهٔ نخستین پیش از مسیح، در بین‌النهرین، دارای دو جنبهٔ زیرزمینی و آسمانی بودند. علت این امر را باید در تلفیق دو فرهنگ سومری و سامی در این منطقه دانست. دین سومری پیش از هر چیز، دینی وابسته به کشاورزی و امر باروری بود و پیوند با خدایان زیرزمین که جهان نباتی، حیوانی و انسانی را بهره‌ور و پرمحصول می‌ساختند، داشت؛ در حالی که دین سامی به مسألهٔ ستارگان و خدایانِ اجرام سماوی تمایل داشت. یکی از مهمترین خدایان زیرزمین تموز بود که در نزد عوام‌الناس شخصیتی سخت محبوب بشمار می‌آمد. هم‌چنین، مردوخ در اصل معرف جنبهٔ زیرزمینی خورشید بود.

خدایان معمولاً به شکل انسان انگاشته می‌شدند، سخت قاهر و رعب‌آور، و دارای درخششی سوزان بشمار می‌آمدند. شاید بخشی از این وحشتناکی و سوزانندگی به پرستش خدایان خورشیدی در نزد اقوام سامی اعصار باستان بازگردد که خاطرهٔ تابش داغ و سوزان خورشید را در سرزمین اصلی‌شان از یاد نبرده بودند. قهر و قدرت ایشان نیز ملهم از خشونت و سلطهٔ طبیعت بر انسان بی‌دفاع آن اعصار بود و سپس، با قدرت یافتن شاهان خودکامه، از خودکامگی و قهر و غلبهٔ ایشان نیز مایه گرفت.

خدایان بین‌النهرینی مظاهری مادی داشتند که همان بت‌ها بود، و خدایان در بتهای خویش جای می‌گرفتند. بدین ترتیب، بت و آئین‌های مربوط به خدایان ــ بت‌ها نقطهٔ مرکزی آئین‌های دینی شهرهای بین‌النهرینی بود و گمان می‌رفت که ادامهٔ حیات شهر و مردم آن وابسته به اجراء درست آئین‌های مربوط به بت یا بتهای شهر است. وجود نمونه‌های کوچک ولی فراوان بتهای خدای هر شهر، خدایانی که در امر برکت‌بخشی مؤثر شمرده می‌شدند و یافته‌شدن آنها در خانه‌ها، نشان می‌دهد که بت از چه اهمیت اساسی در رابطهٔ انسان بین‌النهرینی و خدایانش بهره‌مند بوده است. بدین‌گونه، هرچند در اساطیر بین‌النهرینی پیوسته سخن از بسربردن خدایان در آسمانها می‌رود، در عمل، خدایان پیوسته در بتهای خویش سکنا داشتند.

با وجود تعداد بسیار زیاد خدایان و قدرت و سلطهٔ عظیم ایشان بر انسان بین‌النهرینی، وی در زندگی روزانهٔ خود گرفتار خیل عظیم و وحشتناک دیوان هم بود. این نیروهای وحشتناک و زیان رساننده از غول ـ خدایان نخستین و از خدایان (انو و انلیل) پدید آمده بودند و خود خدایانی بودند که جز بدی و دشمنی نمی‌دانستند، چه با خدایان، چه با مردم. همیشه ممکن بود که دیوان بر آدمیان هجوم آورند، آنان را در جاهای دورافتاده، در حال خوردن یا نوشیدن، در خواب، یا به هنگام زایش کودک، بربایند. حتی خدایان نیز از شر دیوان در امان نبودند. حتی خدای نیرومندی چون سین (ماه) را نیز دیوان قادر به ربودن بودند و آن طبعاً به هنگام خسوف بود. گروهی از دیوان، هفت ’خدای بد‘، پس از پیروزی بر سین «چون طوفانی مهیب سراسر را درنوردیدند، و بر این سرزمین چون گردبادی هجوم آوردند»[1].

برای نگهداشت خویش در برابر مصیبت‌های حاصل از دیوان و رهاسازی خویش به هنگام حملهٔ آنان، دین رسمی و خرافات رایج می‌توانست به یاری مردم آید. تعویذها بر خود می‌آویختند. حتی خدایان نیز از به کاربردن چنین وسائلی خودداری نمی‌کردند. هنگامی که مردوخ به نبرد تیامت، این غول ـ خدا، این بزرگ دیوِ بد، می‌رفت، «در میان لبان خویش [تعویذی]☆ از گل رس، و در دست خویش گیاهی خنثی‌کنندهٔ زهر نهاده بود»[2]. در طی قرون و هزاره‌ها این تعویذها کمال یافت و سرانجام هر تعویذی دارای تصویری شد از دیوی که در برابر او نگهداشتِ خویش را می‌جستند، و دعائی جادوئی بر آن نقش شده بود تا خدایان بزرگ را بر دیوان برانگیزاند.

علاوه بر تعویذها، مراسمی نیز برای بازداشتن ’خدایان بد‘ از حمله به انسان وجود داشت هنگامی که فردی گرفتار این ’خدایان بد‘ می‌شد و دیوان بر او سلطه می‌یافتند، جادوگری فراز خوانده می‌شد تا بیمار را از دیو برهاند و بیمار را نجات دهد. دعاهای ویژه‌ای خوانده و مراسم خاصی بجای آورده می‌شد تا خدای مربوط به یاری آید. معمولاً، در دوره‌های جدیدتر، از مردوخ یاری می‌خواستند که خدای جادو هم شمرده می‌شد. گاه گروهی از خدایان به یاری طلب می‌شدند. اما همهٔ

---

1. *B.W.T.G.* p. 303 [?] ☆

۲. [نگاه کنید به پاورقی پیشین]☆.

خدایان قادر نبودند به یک حد یاری رسانند. از جمله، انو و انلیل آنچنان خدایانی دوردست بشمار می‌آمدند که فراطلبیدن آنان بی‌نتیجه بود. اما انکی، فرد سوم از گروه سه گانهٔ خدایان، خدای محبوب و نزدیک به انسان و دوستار مردمان بود. در اعصار کهنتر تمدن بین‌النهرینی، این او بود که پیوسته آمادهٔ یاری رساندن به مردمان بود، نه تنها در برابر دیوان، این 'خدایان بد'، بلکه در برابر خشم انلیل و دیگر خدایان نیز. انکی، خدای آبها وخرد، بزرگترین خدا در امر جادو بود و این او بود که این دانش خود را به فرزند خویش، مردوخ، بخشید تا در اعصار بعد جانشین پدر و همهٔ دیگر خدایان شود.

مؤثرترین نیرو برای خنثی‌کردن جادوی سیاه و دخالتهای دیوان، آتش بود و وجود سه خدائی که خدایان آتش شمرده می‌شدند؛ اما بسیاری راههای دیگر نیز وجود داشت.

دیوان عمدةً فرزندان انو بودند ولی غول-خدایان قبل از انو، و انلیل نیز به خلق دیوان، یا خدایان بد، قادر بودند. دیوان را «فرزندان انو که در کوههای غربی بوجود آمده بودند»...*

۲-۳-۱-۲ خلقت و انسان**

بنا به اساطیر بین‌النهرین نیمهٔ اول هزارهٔ اول پیش از مسیح که همعصر ظهور و به قدرت‌رسیدن آریائیان در نجد ایران و آسیای غربی است، خلقت به دست خداوند بزرگ انجام می‌پذیرد، که در بابل او را مردوخ و در سرزمین آشور او را آشور می‌نامیدند. خداوند بزرگ که در صدد آفرینش هستی بود، هیولا-زن نخستین، تیامت، راکه مادربزرگ خدایان بود، به تحریک و بنا به موافقت خدایان، در نبردی شگفت‌آور و پربیم کُشت و آن‌گاه بر آن شد که هیولا را به دو نیم کند و از آن خِلقتی هوشمندانه پدید آورد. پس تیامت را چون صدفی به دو نیمه کرد. یک پاره را برافراشت و پهنهٔ آسمان را ساخت و از پارهٔ دیگر پهنهٔ زمین را برآورد. اما امر خلقت،

---

* [ادامهٔ جملهٔ ناتمام در دستنویس پیدا نشد. در اینجا نظم صفحات و تداوم مطالب به هم خورده است.] ☆

** [در سرصفحهٔ دستنوشته نوشته شده است: «تجدیدنظر شود» و معلوم نیست که آیا تجدیدنظر شده‌است یا خیر.] ☆

جز خواست خداوند بزرگ، از آن روی حسن نظر دیگر خدایان را نیز جلب کرده بود که ایشان خواستار زمینی سخت بودند تا بر آن اقامتگاههای خود را برافرازند و در آنها بیارامند؛ و کجا بهتر از اندامهای مادر نخستین، هیولای بزرگ، تیامت، که اندامهایش پهنهٔ زمین گشته بود.

اما خدایان به کارِ پستِ خانه‌سازی بر این زمین نمی‌توانستند پرداخت و از آن گذشته، به خدمتگاران و پریستارانی نیز نیاز داشتند تا آسایش ایشان را در این اقامتگاهها ــ معابد ــ میسر گرداند. این بود که چون خداوند از فراز آفریدن آسمانها و روشنان فلکی بیاسود، به اندیشه افتاد تا جمعی را به نام 'مردم' بیافرینند تا خدمت خدایان گزارند.

در پی طرح اِ آ، پدر خداوند بزرگ، خدایان پیشنهاد کردند هیولائی کینگو[1] نام را که به تیامت در نبردش با خداوند یاری رسانیده بود، در بند کشند، خون وی را فروریزند و از خون او مردم را فراز سازند؛ و چنین نیز کردند و اِ آ خدمتگزاری خدایان را برعهدهٔ مردم گذاشت و خدایان را از کار و زحمت رهائی بخشید. بدین‌گونه، انسان در حیات خود وظیفه‌ای، هدفی و غایتی جز خدمت بی‌پایان در پیشگاه خدایان ندارد و از شخصیت و اهمیتی ویژه برخوردار نیست و برده و بندهٔ ایشان است.*

هرچند از اعصار بس کهن با گروه خدایان کمال یافته‌ای در بین‌النهرین روبرو ایم، اما دین سومری ـ بابلی** در اصل دینی است جانگرای[2]، که در آن انسان خود را با خدایان و دیوان بسیار روبرو می‌بیند. خدایان نیرومند در برابر خود دیوانی نیرومند داشتند. دیوانی چنان نیرومند که زمان تا زمان بر خدایان می‌تاختند؛ از جمله، برای مثال، می‌توان از خسوف نمونه آورد: گرفتگی ماه را براثر حملهٔ دیوان بر خدای ماه می‌انگاشتند، و مردمان می‌بایست برای حفظ شهریار و سرزمین خود از دست این دیوان دعاها می‌خواندند و ندبه‌ها می‌کردند تا تُندبادی بر اثر گرفتگی ماه برنخیزد و آنان را نابود نسازد. گروهی از دیوان پیوسته آمادهٔ آن بودند که مردی یا زنی را در

---

1. Kingu

* [صفحات نامنظم است].☆ ** [ح. تجدید: اول خدایان].☆

2. animistic

خلوتی به هنگام خوردن یا نوشیدن یا خواب فروگیرند و بویژه بچه‌ها را بربایند. مردم و حتی خدایان تعویذها و طلسم‌ها دربر داشتند تا یارای مقاومت در برابر دیوان* یابند. بر این تعویذها نقش آن دیو را می‌نشاندند و برای دورداشتن دیوان سرودها می‌خواندند و جادو می‌کردند و ایزد آب و خرد، «اِ آ» راکه دوستار مردمان بود به یاری می‌طلبیدند، زیرا «اِ آ» یا انکی، ایزد آب و خرد، خدای جادو نیز بود. یکی از نیروهای سخت مؤثر در مقابله با دیوان آتش بود و خدایانِ آتش برای مقابله با دیوان فراخوانده می‌شدند. دیوان خود فرزند آنو، خدای آسمان، بودند. و اغلب بدیشان «هفت» خطاب می‌کردند، در حالی که بیش از هفت دیو وجود داشت و محتمل است که این عدد تنها شامل هفت دیو عمده گردد. یکی از ایشان لمشتو[۱] بود، دیوزنی که بر سر زنان به هنگام زایش می‌تاخت و بچه‌ها را از کنار مادران می‌ربود.

وجود ارواح مردگان نیز از گرفتاری‌های دیگر بود، بویژه آنان که براثر جور و تعدی یا در پی نقض محرمات جانسپرده بوده‌اند.

اما، در برابر این گروه عظیم نیرومند دیوان و ارواح خبیث، ارواح نیکو و نیز گونه‌هائی از دیوان بامحبت و موجوداتی چون شدو[۲] و لمّسو[۳] وجود داشتند. این دو بر دو سوی دروازه‌های کاخهای سلطنتی آسوری به صورت شیران و گاوان بالدار می‌ایستادند، که شبیه آنها را در کاخهای هخامنشی در تخت‌جمشید و شوش نیز می‌توان دید[۴]، و محتملاً وجود آنها در تخت‌جمشید فقط یک وام تزئینی نیست**.

علاوه بر ایشان، خدایان بین‌النهرینی نیز بودند که کار جهان و سرنوشت انسان را در دست داشتند.

در رأس جهان خدایان و (و نه در رأس قدرت)، در سراسر سه‌هزار سال فرهنگ سومر و آکاد، انو (سومری: اَن / آن) قرار داشت که ویژگی شخصیت او شاهی و

---

* [بر سرصفحهٔ دستنویس نوشته شده است: «نقش دیوان و آتش در عقاید بعدی نجد ایران در ارتباط با فرهنگ بومی آسیای غربی بیان گردد»]. ☆

۱. Lamashtu، این دیو شباهت بسیاری با آل دارد.

2. Shedu 3. Lamassu

۴. گاوان بالدار در دروازه خشیارشا.

** [مطلب شکستگی دارد و به علت پیوستاری آن با دنبالهٔ نوشته، با وجود تکراری بودن مضامین، حذف نشد]. ☆

فرمانروائی بود. او خداوند آسمان شناخته می‌شد و پادشاهان در ملک خویش سلطنت، عصا و کلاه شاهی را از او دریافت می‌داشتند. او خود کلاهی با دو شاخ بر سر داشت، در اعصار بعد که دولت ـ شهرها به حکومتهای متحد و بزرگ تبدیل شدند، آشور[1] در کشور آسور و مردوخ در کشور بابل بر جای انو نشستند و بر جای همسر وی، در هر دو سرزمین، الههٔ ایشتر نشست که الههٔ بزرگ مادر، الههٔ عشق و الههٔ جنگ دانسته می‌شد.

همراه و در کنار انو، فرزندش انلیل (یا الیل) به معنای 'خداوند هوا' قرار داشت. او خدای زمین شمرده می‌شد و خدای ملی سومر ــ و نه خدای دولتشهرها ــ بود و اگر شاهان دولتشهرهای سومری به فرمانروائی همهٔ سومر می‌رسیدند، باید این سلطنت به تأیید انلیل می‌رسید. گاه انو و انلیل مشترکاً سروران جهان خدایان شمرده می‌شدند و فرارسیدن نیسان، نخستین ماه سال، که سرنوشت همهٔ سال در طی آن مشخص می‌شد[2]، موقوف و وابسته به این دو بود. او نسبت به انسان دارای احساسی از مهر و قهر بود و طوفان وحشتناکی که همه‌کس و همه‌چیز را قرار بود نابود کند و بشر را از میان بردارد، به دست انلیل فراهم آمد. او حتی یکبار غولی آفرید تا انسان را نابود کند. در اعصار بعد، مردوخ شخصیت او را نیز در آنِ خویش ادغام کرد.

سومین فرد از خدایان سه گانه و پراهمیتی که در رأس جهان خدایان قرار داشتند، انکی بود، به معنای 'خداوند'کی. معنای *کی چندان روشن نیست** و می‌تواند 'زمین' یا 'زیر زمین' معنا دهد. نام دیگر او اِ آ است به معنای '(خداوند) خانهٔ آب'. این هر دو نام سومری است، ولی دومین نام بیشتر در عصر قدرت اقوام سامی باستانی بکار می‌رفت.

انکی خدای خرد و خدای آبها شمرده می‌شده و با لجّهٔ آغازین مربوط بود. این انکی بود که انسان را آفرید و در میان سه خدای پرقدرت بین‌النهرینی او بود که به انسان مهر می‌ورزید و به یاری او می‌آمد. او دارای لقب‌هائی چون 'نو ـ دیم ـ مود[3]' به

---

۱. Ashur، املاء نام او در کتاب مقدس نیز Ashshur است.

۲. این سنت در ایران نیز هست و دوازده روز آغاز سال معرف دوازده ماه است.

* [بر سر صفحه دستنویس نوشته شده است: «ارتباط انکی و اهوره مزداه در بخش اهوره مزداه بحث شود]. ☆ ** [ki به معنای «زمین» است. (دکتر ارفعی)]. ☆

3. Nu-dim-mud

معنای خالق انسان بود.*

اما، چگونگی پدیدآمدن این خدایان خود داستانی است دیگر. براساس 'اسطورهٔ آفرینش **' که معروفترین اثر در این زمینه است، از اپسو (لُجّه) و تیامت (اقیانوس)، که دو هیولای *** آغازین بودند، انشر و کیشّر دو جهان برین و زیرین پدید آمدند. از ایشان انو زاده شد که نیروی پدران خویش را در خود داشت، و انو خالق انکی شد که 'همه شنیدار'، 'همه دانستار'، 'همه توانستار' و از دیدگاه مردمان در میان خدایان از همه فرازتر بود. انلیل نیز محتمل است که در اصل فرزند انو بوده و وظیفهٔ از میان بردن تیامت را بر عهده داشته است، وظیفه‌ای که بعدها در بابل بر عهدهٔ مردوخ و در سرزمین آشور بر عهدهٔ آشور افتاد.

دستهٔ دومی از خدایان شامل خورشید، ماه و زهره می‌شد که به ترتیب در سومری و سامی اوتو و شمش، نانا و سین و اینین یا اینانا و ایشتر خوانده می‌شدند. خدای ماه که در میان این سه از همه مهمتر شمرده می‌شد، خداوند شب، ماه و تقویم قمری بود و فعالیتهای او دقیقاً با زندگی انسان ارتباط داشت. خورشید و زهره فرزندان او بودند. نماد او که بر فرهنگ آسیای غربی تأثیراتی پایدار گذاشته است، هلال ماه بود، که ضمناً، قایق شمرده می‌شد که خدای ماه با آن بر دریای آسمان سفر می‌کرد. این هلال هنوز نیز در میان درفش کشورهائی که متأثر از این فرهنگ‌اند دیده می‌شود.

خدای خورشید در سفر روزانه‌اش، تیرگی‌ها را نابود می‌ساخت، بینای کردار مردمان بود، رازی از وی پوشیده نبود، خدای داوری بشمار می‌آمد.

****در اندیشهٔ دینی بین‌النهرینی، در اعصار باستانی مورد نظر ما، جهان از نظمی ویژه برخوردار بود که بر خواست خدایان تکیه داشت و از قبل طراحی شده بود. ثبات یا تحول امور گیتی، حتی موفقیت‌ها و شکست‌های فرد یا جامعه و سرشت آنچه بر سر شخص یا قومی می‌آمد، همه از قبل تعیین شده بود. بد آوردن یا بر بخت و

---

* [ح: تجدید: نزدیکترین خدا به انسان]. ☆ ** Enuna Elish، انوماعلیش.

*** [بالای واژهٔ «هیولا» در دستنویس علامت سؤال گذاشته شده است]. ☆

**** [بر سر صفحهٔ دستنویس، در سه بخش مجزا، نوشته شده است: «تجدیدنظر شود»؛ «دو دیو مسئول انسان با دو فرشتهٔ همراه انسان در دین زردشت بحث شود در بخش ایرانی»؛ «از هرودوت داستان بیماران را در خیابانها گذاشتن و مسئلهٔ طّب نقل شود اینجا»]. ☆

اقبال بودن در میان نبود و هیچ امکانی برای تغییر سرنوشت وجود نداشت. نصیب و قسمت و تقدیر مطلق بر جهان و بر انسان فرمانروا بود؛ و این نصیب و قسمت مردمان، چه خوب و چه بد، در دست ارواحی بود که بر زندگی و کردار ایشان مسلط بودند و حتی، در کنار هر انسان دو دیو وجود داشت که یکی مسئول کردارهای زشت و دیگری مسئول کردارهای نیک او بود[۱].

در هیچ‌یک از متنهائی که از آغاز کتابت در بین‌النهرین تا به اعصار بعد بدست آمده است، هیچ کجا، اشاره‌ای بدان نمی‌شود که حتی اجراء آداب دین، به طریق، در برآوردن نیازهای مادی و خواستهای معنوی فرد مؤثر بوده و بکار بستن یا نبستن آن بر وضع مادی و خانوادگی وی تأثیری داشته باشد؛ و این نیست مگر باور کنیم که زندگی فرد و مالکیت او نه براساس کوششهای عبادی وی، بلکه براساس سرنوشت از قبل تعیین‌گشتهٔ او مشخص می‌شده است و محتملاً، واجباتی دینی به صورتی که ما می‌شناسیم اصولاً وجود نداشته است. در نتیجه، شرکت فرد در امور دینی محدود به شرکت در عزاداریهای مربوط به شهادت و جشنهای مربوط به تولد مجدد خدای نباتی بارورکننده می‌شده و نقطهٔ مرکزی ارتباط فرد و جامعه با دین به ستایش این خدا و الهه ایشتر باز می‌گشته است. این گونه تدین، در عمل، اتکائی بر کیفیات صرفاً دینی ـ عقیدتی نداشت، و به سبب آن که هنوز باوری به بهشت و دوزخ در آسیای غربی پدید نیامده بود، کوشش برای تقوی ورزیدن به منظور رسیدن به بهشت و گریز از دوزخ نیز وجود نداشت و زندگی تیره و تار در جهان مردگان در زیرزمین قسمت همه شمرده می‌شد.

درست به سبب مطالب یاد شده است که در اعصار کهنتر، اسطوره‌ها و آئین‌های مربوط به دموزی و اینین یا اینانا و سپس، در اعصار جدیدتر، اسطوره‌ها و آئین‌های مربوط به مردوخ و ایشتر، که در اصل همان آئین قبلی است، مهمترین اسطوره‌ها و آئین‌هائی هستند که از مرزهای بین‌النهرین گذشته و بر اساطیر و آئین‌های اقوام همسایه اثر گذاشته‌اند؛ و درست به سبب همین اعتقاد به جبر مطلق است که

---

۱. نک A. M.، pp. 198-206؛ دوام این‌گونه برداشت را از جهان در شعر حافظ بجوئیم:

جام می و خون دل هریک به کسی دادند　　در دایرهٔ قسمت اوضاع چنین باشد
در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود　　کاین شاهد بازاری و آن پرده‌نشین باشد

پیشگوئی، علم احکام نجوم و خوابگزاری در بین‌النهرین و سپس، در همهٔ آسیای غربی از چنین ارزش و اهمیتی ویژه برخوردار می‌گردد.

*آشور نصیرپال دوم (۸۸۳ـ ۸۵۹ پ.م.) می‌گوید «اینها شیمتوئی[۱] است که برای من توسط خدایان بزرگ تعیین شد و آنان باعث به حقیقت پیوستن آن به عنوان شیمتوی من شدند». شیمتو یا قسمت نه تنها شخصیت انسان که زندگی و مرگ او را تعیین می‌کند.

در بین‌النهرین باستانی پادافراه و پاداشی براثر کردار بد و رفتار نیک موجود نبود. هیچ امکانی برای درخشیدن بخت و اقبال نبود و سرنوشت جبری انسان لایتغیر بشمار می‌آمد. حتی به یاری جادو نیز نمی‌شد مسیر حوادث را تغییر داد.

اصطلاحی دیگر در ادب بین‌النهرین وجود دارد که 'اوصورتو[۲]' خوانده می‌شود و آن طرح و نقشه‌ای آسمانی است که دقیقاً و با ذکر جزئیات مسیر همهٔ حوادث زندگی مردم را از قبل تعیین می‌کند. حتی در درون انسان دو موجود غیرانسانی، دو دیو خوب‌وبد وجودداردکه مسئول موفقیت‌ها و شکست‌های زندگی هر فرد هستند. ما بی‌اختیار، براساس جبر و تقدیری خدایان‌خواسته باید مسیری را طی کنیم[۳].

**۲ـ۳ـ۱ـ۳ محور اصلی مسائل عقیدتی ـ اسطوره‌ای در بین‌النهرین

منظور ما از مسائل عقیدتی ـ اسطوره‌ای آن رشته از باورها و جهان شناخت یک قوم است که معمولاً با بیانی اسطوره‌ای مشخص می‌گردد و می‌تواند بصورت محتوای فکری و عقیدتی آئین‌ها ظاهر شود و خود بر اندیشه و کردار قوم مسلط است و مقدس بشمار می‌آید.

در این بحث ما خود را محدود به گفتگو دربارهٔ معتقدات و اساطیر بین‌النهرینی می‌سازیم و در بخشی دیگر به ارتباط آن با مسائل نجد ایران می‌پردازیم. این گزینش

---

* [مطلب شکستگی دارد]. ☆ ۱. Shimtu، به معنای نصیب و قسمت.

2. Uṣurtu

۳. نک. A. M. ،PP. 198 - 209.

** [از این پس، شمارهٔ صفحات و مطالب منظماً به دنبال یکدیگر می‌آید و جابجائی بر اثر پاکنویس شدن مجدد در متن مشهود نیست]. ☆

بین‌النهرین از آن روی است که نه تنها اساطیر بین‌النهرینی مهمترین سهم را در مجموعهٔ فرهنگ آسیای غربی دارد و بر همهٔ فرهنگ‌های دیگر آسیای غربی اثر گذاشته است، بلکه، با فرهنگ بومی و آریائی نجد ایران نیز بی‌واسطه در تماس بوده و بر آن بژرفی اثر نهاده است. علاوه بر آن، عناصر مشترکی در دیدگاههای بومی ایران و بین‌النهرین ــ چون اعتقاد به الههٔ مادر و زندگی پس از مرگ، خدای برکت بخشنده و مرگ و حیات و مجدد او و جز آنها ــ وجود داشته است که بررسی مدارک باستانشناسی یا مکتوب بین‌النهرینی در روشن ساختن آنها نقش عمده‌ای دارد.

اطلاعات ما دربارهٔ دین در آسیای غربی عمدةً مرهون پژوهشهای باستانشناسی است[1] که نه تنها در بین‌النهرین و نجد ایران، بلکه حتی در آسیای میانه ما را از ستایش بسیار گستردهٔ الههٔ مادر در ادوار پیش از تاریخ باخبر ساخته است. وجود پیکرک‌های[2] سفالین الههٔ مادر، پیرایه‌ها و زیورهای فلزی که پیکرک‌های الههٔ مادر برخود دارند و تعلق به هزاره‌های اخیر پیش از مسیح‌اند، وجود مُهرهای گردانی که صحنه‌هائی آئینی بر آنها منقش است و اطلاع مکتوب دربارهٔ وجود آئین‌های پیرامون الههٔ مادر و شرکت مردم در این آئین‌ها در آسیای غربی، می‌رساند که نقطهٔ مرکزی در آداب دینی در جوامع مادرسالار اعصار کهن ــ از آسیای میانه تا به غرب آسیا و دریای مدیترانه ــ ستایش الههٔ مادر بوده است که تا به دوران پدرسالاری در این منطقه ادامه یافته است.

مدارک بین‌النهرینی این حقیقت را روشنتر می‌سازد: در شمال بین‌النهرین، در فرهنگ حَسونه (۴۵۰۰ پ. م.) پیکرک‌های الههٔ مادر و وجود کودکان مدفون در کوزه‌ها ــ که شاید گویای آئین قربانی برای بناهای نوبنیاد بوده باشد ــ و وجود ظروف غذا در گورها، در کنار مردگان که شاید اشاره‌ای به اعتقاد به نوعی زندگی پس از مرگ باشد، دیده شده است*. آنچه از فرهنگ سامرّه (۴۵۰۰ تا ۴۰۰۰ پ. م) نیز برمی‌آید، همان اعتقاد به آئین‌های باروری است که مربوط به الههٔ مادر می‌شود. علاوه بر آن آثار نفوذ جادو در آن شدید است.[3] در مورد دین در فرهنگ حَلَف

---

۱. *Ancient Mesopotaimia*، ص ۱۷۲ به بعد.

2. figurine

۳. همان، P. 12

* نک. G. B., p. II

(۴۰۰۰ پ. م.) نیز همان اعتقاد به الههٔ مادر و آئین‌های برکت، و ایمان به زندگی پس از مرگ دیده می‌شود.

در جنوب بین‌النهرین، در فرهنگ اِریدو که همعصر فرهنگ سامره است و پایه‌های فرهنگ سومری بعدی و نظام آبیاری بین‌النهرین بر آن استوار است، آثار عبادتگاه‌هائی دیده می‌شود که در ادواری در پی هم و حتی تا دورهٔ تاریخی در نقطهٔ معینی ساخته شده است.[1] این عبادتگاه‌ها در دورهٔ فرهنگ عُبَید (اوایل هزارهٔ چهارم پ. م.) که ادامهٔ فرهنگ اریدو است، تبدیل به بناهائی بر روی صفه‌ها می‌گردد و نسبت به گذشته از عظمت بیشتری بهره‌مند شده است. طرح این عبادتگاه‌ها بعداً به فرهنگ سومری می‌رسد و در معابد سومری بکار می‌رود. خدای عبادت‌شوندهٔ مردم فرهنگ عبید در این ادوار پیش از تاریخ، خدای آب بوده است و این امر تا به دورهٔ تاریخی هم دوام می‌آورد. از فرهنگ عبید برمی‌آید که خصوصیات جامعهٔ بعدی سومر که در آن خداوند مالک اصلی زمین است و معبد و ستایش او مرکز و معنای حیات جامع، در این مرحله شکل گرفته بوده است.[2]

در فرهنگ عبید نیز ایمان به زندگی پس از مرگ و اعتقاد به پیکرک‌ها دیده می‌شود. پیکرک‌ها همه ماده‌اند و دارای سرهائی انسانی یا انسانی-حیوانی می‌باشند که شاید این دیگری، ایمان به نوعی از شیاطین باشد.

در پایان این دوره، در جنوب بین‌النهرین تحولی عظیم آغاز می‌گردد، و شهرها و دولتشهرها پدید می‌آید که نتیجهٔ نظام متمرکز آبیاری و تولید بزرگ رودخانه‌ای است. فرهنگی که معرف این مرحله از تمدن بین‌النهرین جنوبی است، فرهنگ اوروک است (۳۵۰۰ تا ۲۵۰۰ پ. م.). معابد اریدو در این مرحله تبدیل به ساختمانهای عظیمی شده‌اند که شاهد قدرت و ثروت این خدایان شهرها است. تحولات خاصی که از این دوره، مرحلهٔ V فرهنگ اوروک، به بعد دیده می‌شود، شاید معرف ورود سومریان به جنوب بین‌النهرین باشد.

در اواخر دورهٔ اوروک به رشته معابدی برمی‌خوریم که جفت‌جفت در کنار هم قرار گرفته‌اند و احتمال می‌دهند که این امر معرف وجود اعتقاد به زن و شوهر آسمانی

---

۱. همان، P. 16 ۲. همان، p. 18

باشد.[۱] در همهٔ دورهٔ تاریخی، خدای بزرگ اوروک الهه اینین بود که گاه ایـنانا نـیز خوانده می‌شد. این نام در سومری به معنای بانوی آسمان است.

در دوران تاریخی از این الهه در مواردی چند، در پیوند با پدرش، آن یا انو یاد شده است؛ اما اغلب اوقات از او به همراه دموزی[۲] کـه خـدای بـرکت‌بخشندگی و بارورکنندگی است و در ارتباط با انکی[۳]، پدرش، سخن می‌رود. بر روی مهرهای گردان نیز نقشهای اسطوره‌ییِ گویائی دیده می‌شود که هرچند تعبیر همهٔ آنها مشکل است، اما به نظر می‌رسد که مسألهٔ اصلی در آنها نمـایش دمـوزی، یـا خـدائی بـا خویشکاریها و شخصیتی برابر او باشد.

اینین، مادینه خدای باروری و الههٔ شهر اوروک، از قدرت بسیاری برخـوردار بود. بنا به اساطیر سومری، اینین برای دیدار پدرش، انکی، به معبد اَبزو[۴] رفت که در شهر اریدو قرار داشت. انکی از وی پذیرائی درخوری کرد و چنان از دیدار دخترش شاد شد که بی‌دریغ می‌گسارد و خود به مستی افتاد. بر اثر مستی، دست و دلی گشاده یافت و بیش از یکصد هدیهٔ گرانبها تقدیم دخترش داشت. این هدایا دربرگیرندهٔ اموری چون سلطنت، عدالت، راستی، دروغ، روسپیگریِ آئینی، مـوسیقی، فـنون و خرد و شعور بود. اینین هدایای پدر را برگرفت و در زورق خویش نهاد و براه افتاد. انکی چون به هوش آمد و از کرده پشیمان شد، کار از کار گذشته و دختر از دسترس وی بدر رفته بود. این اسطوره مـعرف قـدرت ایـنین در بـین‌النهرین است. اگـر برکت‌بخشی را نیز که خویشکاری اصلی او است، بر این فهرست بـیفزائـیم، آنگـاه بخوبی می‌توان دریافت که چرا این الهه و دموزی در مرکز آئین‌های بین‌النهرینی در دوره سومریان قرار می‌گیرند.

اما دموزی، یار و همسر اینین، که از محبوبیت بسیار برخوردار بـود و مـوقعیت خاصی به عنوان خدای میرندهٔ باروری داشت، دارای آئین خاصی بود که لااقل از

---

۱. همان، P. 25

۲. Dumuzi، در اصل محتملاً بصورت Damu-zid به معنای جوان بالغ بوده است. این نام در آکـادی، بصورت Tammuzi و سپس Tammuz درآمد. معمول‌ترین لقب وی sipad معنای شبان است.

۳. Enki، نام سومری همان خدائی است که در روایات سامی بین‌النهرین اِآ خوانده می‌شود؛ این که الههٔ اینَنَّ/ اینانا را گاه فرزند انو و گاه فرزند انکی دانسته‌اند در اساطیر شگفت‌آور نیست.

4. Abzu

هزارهٔ سوم پیش از مسیح در سومر پای گرفته بود. این آئین بزودی به سراسر سرزمینهای اطراف پراکنده شد و آثار وجودی آن را در هزارهٔ اول پیش از مسیح در آسیای میانه و ایران، و در غرب اورشلیم [۱] می‌توان دید که مسلماً متعلق به هزاره‌های قبلی است.

به احتمال قوی، در ابتدای تمدن سومری خدائی برکت‌بخشنده و بارورکننده، گاه وابسته به کشتزارها و گاهی وابسته به دامداری، در مرکز آئین‌های قوم کشاورز ـ شبان سومری قرار داشته است.

با وجود حجم عظیم داستانهای مربوط به این خدای اعصار متعدد بین‌النهرینی که در این زمان در دست ما است، از گوشه و کنار اسطوره‌هائی که معرف روابط دموزی و اینین بوده است، درست خبر نداریم. قدر مسلم این است که این دو همسران یکدیگر بشمار می‌آمدند. بنا به اسطوره‌ای که از عهد تمدن سومری بر جای مانده است، اینانا دموزی را که از بجای آوردن احترامات فائقه نسبت به وی خودداری کرده بود، به دست دیوان [می]☆سپارد تا وی را به جهان مردگان برند. پایان این داستان به روایت سومری در دست نیست، اما این نکته دانسته است که سرانجام دموزی از جهان مردگان بازمی‌گردد و با الههٔ عشق و باروری ازدواجی مجدد می‌کند.

این مرگ و حیات مجدد و ازدواج با بانوی آسمان که هر ساله انجام می‌پذیرفت و در مرگ ایزدْ عزاداری و در ازدواج مجددش با الهه جشنها برپا می‌گشت، نمادِ مرگ جهان نباتی و سپس رویش مجدد گیاهان و باروری درختان و چارپایان بود و گمان می‌رفت با نمایش آئینی آن می‌توان از توقف این دورِ هرساله جلو گرفت و تکرار حیات گیاهی و حیوانی را تسجیل کرد.

اما با گذشت سده‌ها و هزاره‌ها و تطوّر امور اجتماعی بسیار، جامعه و اعتقادات بین‌النهرینی از نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پیش از مسیح دچار یک رشته تغییر گشت و بجای نظام اجتماعی مادرسالارانه و ترکیب قومی سومری اعصار قدیمتر، نظام پدرسالارانه و خودکامهٔ بابل و آشور با ترکیب قومیِ سامی نشست؛ و در جای انکی که در رأس قدرت جهان خدایان قدیم سومری قرار داشت و حافظ آبهای شیرین و مظهر خرد و آگاهی جهان بود، مردوخ در بابل، و آشور [۲] در کشور آشور قرار گرفتند

---

۱. Ezekiel VIII.14؛ در این متن نام وی بصورت Tammuz آمده است.

۲. Asur یا Ashur

که با خودکامگی به فرمانروائی بر خدایان و مردمان پرداختند و وظائف و خویشکاری دموزی را نیز از او دریغ داشتند و از آنِ خود ساختند و دموزی تنها مفتخر به سمت دربانی این خدایان بزرگ گشته بود.[۱] از سوی دیگر، بجای اینین، همسر خدای برکت‌بخشنده در اساطیر سومری، این زمان ایشتر قرار داشت که شخصیت او تداومی بود از وظایف و خویشکاری‌های اینین سومری: ایشتر الههٔ مقتدر و سَرپَنیتوم همسر مردوخ در بابل، یا آشور در کشور آشور، بشمار می‌آمد و ایشتر الههٔ عشق، جنگ و باروری شمرده می‌شد و کیفیاتی سماوی نیز یافته و برابر ستارهٔ زهره گشته بود.

*اما شخصیت، قدرت و عظمت ایشتر در دورهٔ تمدن بابل و آشور بارها از آنچه نصیب اینین در دورهٔ سومریان گشته بوده بیشتر شد. در این دوره او به تنها الههٔ بین‌النهرین تبدیل گشت و شخصیت دیگر الهگان را در خود ادغام کرد، تا بدانجا که ایشتر خود اصطلاحی شد به معنای الهه.[۲]

در این زمان هر شهری برای خود ایشتری داشت و هر ایشتری دارای مشخصاتی محلی بود که او را از ایشتر همسایه جدا می‌کرد. ظاهراً ایشتر شهر نینوا[۳] که در سراسر آشور عمیقاً و وسیعاً ستایش می‌شد، حتی دارای آئینی پنهانی و رازآلود نیز بود[۴]، زیرا، با وجود عظمت و محبوبیت وی، و بر خلاف آنچه که در دیگر نقاط بین‌النهرین وجود داشت، هیچگونه سرودی در نیایش این الههٔ بزرگ آسور در این شهر بر جای نمانده و این امر توجیهی دیگر نمی‌پذیرد مگر پنهانی بودن آئین او در آنجا. ستایش ایشتر حتی از مرزهای بین‌النهرین فراتر رفت و هوری‌ها، هیتی‌ها و حتی مصری‌ها با آئین‌های او ـــ با نام خودش یا با نامهای دیگر ـ آشنا شدند.[۵] ستایش وی به ایران و آسیای میانه نیز رسید.

---

۱. نظر مرجح دربارهٔ دین آشوریان و بابلیان این است که هرچند مایه‌های عقاید دینی ایشان سومری است، اما دریافتها و بینش دینی ایشان عمدةً به دریافتها و تصورات دینی یهودان پیش از حضرت موسی، کنعانی‌ها و اعراب پیش از اسلام شبیه است و بدین روی، می‌توان معتقد بود که دین ایشان دنبالهٔ عقاید دینی سامی است.

* [بر سر صفحهٔ دستنوشته نوشته شده است: «اشاره به معابد ناهیدی در ایران؛ ـــ کنگور (کنگاور)، استخر، همدان؛ ولی نبودن اطلاع از آئین‌های آن در ایران» ☆].

2. ishtaru

3. Nineveh

4. *G. B.*, P. 333

۵. همان. *A. M.*, P. 197

دو خویشکاری عمدهٔ ایشتر یکی یاوری پیروان خویش در جنگ و دیگری عشق‌ورزی و باروری بود. به هنگام جنگ، ایشتر پیشاپیش سپاهیان آشور حرکت می‌کرد و بنا به تصور مردم، گاه بر سربازان ظاهر می‌گشت. او را بلیت[۱] می‌خواندند که به معنای بانو بود و ستارهٔ زهره را مظهر آسمانی وی می‌انگاشتند.[۲]

مردوخ، خدای بزرگ بابل در این عصر ــ که سرپنیتوم[۳] افتخار همسری وی را داشت ــ در آغاز، در دوران تمدن‌سومر باستان، خدای دربرگیرندهٔ جنبهٔ* زیرزمینیِ خدای خورشید بشمار می‌آمد و امرجادو خویشکاری وی بود. رشد و اهمیت روزافزون وی با قدرت گرفتن شهربابل آغاز شد که مردوخ خدای حافظ آن بود و نیز شخصیت او در این عصر انعکاسی از تحولات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بین‌النهرین، و نقش و اهمیت سلطنت مطلقه در آن عصر بود.

در جهان اساطیری، این تحول سیاسی و تطوّر اجتماعی همراه آن بدین صورت منعکس شد که مردوخ، که 'در ابزوی پاک آفریده شده بود[۴]'، که پدرش اِآ بود و مادرش دمکینه[۵]، که پیکر او رازآلود، برتر از جهان مادی و مافوق تصور بود، که چهارچشم و چهارگوش داشت و چون لبان را می‌گشود، آتش برون می‌تاخت، در برابر انشر[۶] فراز ایستاد و آمادگی خویش را برای از میان بردن غول نخستین، تیامت، اعلام داشت. سپس، با شکست‌دادن تیامت، از طرف انجمن خدایان به دریافت پنجاه نام مفتخر شد. او، از جمله، یاور سرزمین و مردم، شاه‌خدایان آسمان و زمین، بخشندهٔ سرزمینهای بارور، آفرینندهٔ غلات و گیاهان و آورندهٔ سرسبزی بر زمین، آگاه بر درون و بیرون خدایان خوانده شد. او، همچنین، مشاور اِآ، خدای خرد ــ همان انکی تمدن سومری ــ گشت که ضمناً پدر وی بشمار می‌آمد. در جهان مادی،

---

۱. Bēlit صورت مؤنث در برابر Bēl به معنای سرور، که لقب مردوخ بود.

۲. باید توجه داشت که دموزی و اینین در اصل بین‌النهرینی و سومری خود، خدای زیرزمینی بودند که هرساله برزمین برمی‌آمدند وباجهان نباتی وباروری مربوط بودند؛ اماجنبهٔ آسمانی ایشتر زیر تأثیر اساطیر سامی (آکادی ـ بابلی) پدید آمده است. این خود از موارد تلفیق گروه‌های اساطیری با یکدیگر است.

3. sarpanitum

۴. Apsu، یکی از دو موجود نخستین، که مظهر آبهای شیرین بود و سپس مظهر آبهای شیرین هستی شد و وارثِ جایگاه خدای بزرگ، خدای خرد، به نام انکی / اِآ گشت که پدر مردوخ بود.

5. Damkina

۶. Anshar، او خود فرزند تیامت و اپسو است و پدر خدایان.

او نیبیرو[1]، یا سیارهٔ هرمزد بود. او سرانجام لقب سرور و خدایگان یافت که در زبان بابل 'بِل'[2]، خوانده می‌شود. وی در معبد خود به نام اسگیل[3] در شهر بابل بسر می‌برد.

در آشور نیز، بمانند بابل، خدائی ملی و قومی پدید آمد که همان آشور بود. این خدای خدایان در شهر آشور که مرکز آئینی وی بود، در معبدی به نام اِشرّه[4] بسر می‌برد و بمانند مردوخ، لقب خدای خدایان، کورگل[5]، راکه به معنای 'کوهستان بزرگ' بود، برخود بسته بود. او عصا و حلقهٔ خدایان را بمانند شمش و انلیل در دست داشت. او نیز، بمانند مردوخ، کیفیات شَخصیتی خدایان را در خود گرد آورده بود و جلوه‌های خورشیدی داشت. کوتاه سخن، او همان مردوخ بود با نام آشور.

در هزارهٔ اول پیش از مسیح، این دو خدای بابلی و آشوری وظائف برکت‌بخشی تموز را نیز به خود جذب کردند. این مسأله از آنجا پیش آمد که در این هزاره آئین اکیتو[6] که در آغاز پائیز انجام می‌پذیرفت، و آئین مربوط به آغاز بهاریِ سال در بین‌النهرین، که سابقاً مستقل از یکدیگر بودند و آئین نخستین از آنِ مردوخ و آشور و دومین از آن تموز و ماجراهای وی با ایشتر شمرده می‌شد، به یکدیگر آمیختند و مردوخ و آشور، هر یک در سرزمین خود، مظهر باروری نیز گشتند و جانشین تموز در مراسم ازدواج مقدس سال نو شدند.

بدین گونه، دیده می‌شود که مردوخ و آشور با آن که از نظر تاریخ دین، در آغاز، در رأس جهان خدایانی که از وحدتی برخوردار نبود، قرار نداشتند، در هزارهٔ اول پیش از مسیح عملاً همهٔ قدرت را بدست آورده بودند و هر یک در سرزمین خود مظهر سه قدرت روحانی، جنگی و باروری بشمار می‌آمد و شخصیت و قدرت خدایان سه‌گانه و قدر اول گذشته[7] را در بین‌النهرین چنان در تاریکی قرار داده بودند که دیگر سخنی از ایشان در میان نبود، یا اگر سخنی بود، از ارزش و مقامی بهره‌مند نبودند. برابربودن با یکدیگر تبدیل به خودکامگی یکی از ایشان گشته بود، همان‌گونه که در جامعهٔ بین‌النهرینی قرن‌ها و قرن‌ها بود که مردم‌سالاری آغازین

---

1. Nibiru
2. Bēl
3. Esagila
4. E-shar-ra
5. Kur-gal
6. akitu

۷. انو (Anu)، سومری An خدای آسمان، انلیل (Enlil) پسر انو و خدای زمین و اِآ (Ea) خدای آبهای شیرین و خرد و دوست مردم.

سومری به خودکامگی شاهان مقدس بابل و آشور تبدیل یافته بود.

۲ـ۳ـ۱ـ۴ محور اصلی آئین در بین‌النهرین

از آنجا که انعکاس عینی و ملموس اساطیر در ارتباط با آئین‌ها است و انتقال بسیاری از اسطوره‌ها از فرهنگی به فرهنگ دیگر از مجرای انتقال آئین‌ها انجام می‌پذیرد، در امر شناخت اساطیر بین‌النهرینی، بیگمان شناخت محور اصلی و اساسی آئین‌های آن سرزمین ضرورت بسیار دارد؛ بویژه که ما برآنیم تا تأثیرپذیری اساطیر و آئین‌های ایرانی اعصار بعد را از اسطوره‌ها و آئین‌های بین‌النهرینی ثابت کنیم. در بین‌النهرین کهن دو آئین سالانهٔ بسیار مهم و شادی‌آور وجود داشت: یکی آئین ازدواج مقدس بود و دیگری آئین اکیتی، یا اکیتو[1].

قدیم‌ترین مدارک ما دربارهٔ آئین ازدواج مقدس به هزارهٔ سوم پیش از مسیح و حتی محتملاً به عصری مقدم بر آن می‌رسد. در اواخر هزارهٔ سوم پیش از مسیح، بنا بر متونی که از دوره شولگی[2] (۲۰۹۵ـ۲۰۴۸ پ. م.) در دست است، شاه، زیر نام امه ـ اوشومگل ـ انه[3]، کهن نمودگِ ازدواجِ مقدسِ تموز (دموزی) را با ایشتر (اینین یا اینانا) تکرار می‌کرد. مراسم این عید در دورهٔ سومری از پنج عامل تشکیل می‌شد: فراهم‌آوردن مقدمات، به گرمابه رفتن آئینی، سرودهای عاشقانه خواندن، ازدواج مقدس و تصمیم‌گیری دربارهٔ سرنوشت شاه کشور در سال بعد.

نقش اصلی را در این مراسم شاه بر عهده داشت. براساس متنی که از دورهٔ شولگی بازمانده است، شاه با زورقی به معبد الهه می‌رفت. گوسپندی را به راه می‌برد و بزغاله‌ای را به زیر بازو می‌گرفت و بدین‌گونه به حضور اینانا در حرم مقدس وی می‌رسید. زن ـ پریستار نیز که نقش الهه را بر عهده داشت و بتی که مظهر زمینی الهه بشمار می‌آمد و در معبد قرار داشت، هر دو، پس از شستشوی سنتی، به جامه‌های گرانبها و زیورهای گوناگون آراسته می‌شدند و به انتظار ورود شاه می‌ماندند. شاه با فریادهای شادی مردم به حرم راه می‌یافت و شادی شهر را می‌آکند. به محض آن که

---

۱. سومری: a-ki-ti که گمان می‌رود در اصل وام‌واژه‌ای در سومری باشد. در این صورت، این آئین قدمتی بسیار زیاد می‌یابد. در دورهٔ بابلی، همین آئین akitu خوانده می‌شد.

2. Shulgi

3. Shulgi

'شولگی، چوپان خوب' با رَدای باشکوه و آئینی و پوشش پرجلالی که بر سر داشت، به حضور الهه می‌رسید، اینانا به خلسه‌ای مستانه فرو می‌رفت و با قرارگرفتن در وجود زن ـ پریستار بزرگ که مظهر زندهٔ الهه در این جشن بشمار می‌رفت، سرودی عاشقانه برای شاه که مظهر خدای باورکننده بود، می‌خواند. آنگاه، شاه و زن ـ پریستار، در نقش ایزد و الهه، در حرمسرای معبد ـ به نام اگی‌پر[1] ـ همبستر می‌گشتند تاکهن نمودگ ازدواج آئینی دموزی و اینین (تموز و ایشتر) باری دیگر انجام پذیرد و با انجام یافتن آن، برکت و بقای جامعه تأمین گردد.

پس از این ازدواج مقدس که در آغاز هر سال به عنوان عید سال نو، برپا می‌شد،[2] الهه سرنوشت شاه را در طی سال آینده تعیین می‌کرد و به او قدرتی الهی می‌بخشید تا باروری کشتزارها و امنیت سرزمین را تأمین کند. چون مراسم بدین جا می‌رسید، جشنی عمومی برپامی‌گشت، نوای موسیقی برمی‌خاست، هرزگی‌های آئینی[3] انجام می‌پذیرفت و نیز بازیهائی ورزشی آغاز می‌گشت که شاه می‌بایست در آنها شرکت جوید و پهلوانی و قدرت لایزال خویش را به اثبات رساند.

آئین اکتیو، در اصل، تا هزارهٔ دوم پیش از مسیح، جشنی بکلی مستقل از جشن سال نو بود. جشن اکتیو را مردم اور[4] در نیمهٔ اول هزارهٔ سوم می‌شناختند و سپس در اواخر همین هزاره، مردم نیپور[5] و لَگَش[6] و اومّه[7] نیز این مراسم را برپا می‌داشتند. در دورهٔ تمدن بابلی کهن برگزاری جشن اکتیو در شهرهای بابل و آشور عمومیت داشت. در اور و نیپور جشن اکیتی را دوبار در سال برپا می‌داشتند: یکی در ماه دوازدهم و دیگری در ماه چهارم یا ششم سال؛ و یکی را 'اکیتیِ زمانِ بَرز' و دیگری را 'اکیتیِ جُودِرُو' می‌خواندند؛ اما شواهدی در دست است که اکیتی اصلی، در آغاز، جشنی پائیزی بوده است. آغاز بارانهای پائیزی و آغاز کشت زمستانه در این هنگام و بسررسیدن یک سال زراعی، همه زمینه‌های منطق برگزاری این جشن بوده‌اند. اما،

---

۱. سومری: Egipar، آکادی: Giparu.

۲. شاید این بیت سعدی گویای بازماندن غیرمستقیم این آئین کهن آغاز سال باشد:

زن نو کن ای خواجه در هر بهار — که تقویم پارینه ناید بکار!

3. Orgies
4. Nippur, Nibiru
5. Nippur, Nibiru
6. Lagash
7. Umma

از دیدگاه اساطیری، در هزارهٔ اول پیش از مسیح، ظاهراً این جشن به مناسبت فائق‌آمدن مردوخ یا آشور بر تیامت برگزار می‌شد.

تفصیل آداب و آئین‌های جشن اکیتو روشن نیست؛ اما مسأله اصلی در این جشن دیدار از بیت اکیتو[1] بود. این خانه معبدی بود که در کنار یا بر روی نهری بزرگ در میان روستاهای بیرون باروی شهر قرار داشت. دسته‌ها به راه می‌افتاد و در جلو این دسته‌ها مظهر زمینی خداوند شهر، بت، را از معبد بیرون می‌آوردند و به سوی بیت اکیتو حرکت می‌دادند، و پس از اقامتی کوتاه در بیت، دوباره به همان‌گونه وی را به معبد باز می‌گرداندند. شرکت شاه در این مراسم و در کنار بت ضرورت داشت. مردم شادمانه در این مراسم شرکت می‌کردند.

از اواخر هزارهٔ دوم به بعد، پس از آن که مردوخ و آشور جانشین همهٔ خدایان بابلی یا آشوری شدند و آئین مقدس ازدواج مقدس نیز به آنها نسبت داده شد، دو جشن پائیزی اکیتو و جشن ازدواج مقدس در آغاز سال هم درهم آمیختند و تبدیل به جشنی عظیم و طولانی گشتند که شاه در مراسم آن نقطه مرکزی و مظهر زندهٔ خداوند، که خدای باروری نیز شده بود، بشمار می‌آمد و دارای خویشکاری ویژه‌ای بود.

در هزارهٔ اول پیش از مسیح، در بابل، زمانِ این آئین بزرگ در آغاز ماه نیسان، به هنگام[2] ورود خورشید به برج بره قرار داشت. یازده یا دوازده روز طول می‌کشید. در این مراسم شاه نخست در نقش مردوخِ غالب‌شونده بر تیامت، به بیت اکیتو می‌رفت، و سپس، در پی ادغام نقش و وظایف تموز در مردوخ، شاه وظایف وی را در ازدواج مقدس، نیز انجام می‌داد.

از روز پنجم مراسم آماده‌سازی شاه برای اجراء نقش زندهٔ خداوند شروع می‌شد و از روز هفتم به بعد راه افتادن دسته‌ها به سوی بیت اکیتو، ازدواج مقدس و امر

---

۱. bīt-akitu، خانهٔ اکیتو.

۲. ظاهراً دوازده روز جشن آغاز سال برای خود منطق استوار دارد. از آنجا که سال به دوازده ماه تقسیم می‌شد، از نوروز تا دوازدهم، هر روز نقش یک ماه را بر عهده داشت. حتی در ادوار بعد، در مسیحیت، نیز دوازده روز فاصلهٔ میان عید کریسمس و عید تجلی معرف دوازده ماه آیندهٔ سال بود. این سنت را در اروپا، در هند باستان (در تمدن ودائی) و در سنت سرزمین چین نیز می‌توان دید. در ایران نیز این عقیده وجود داشته است (نک. بخش VIII).

تعیین سرنوشت شاه برای سال بعد انجام می یافت که در واقع، بخش اساسی عید بود.

این دو آئین بر فرهنگ بومی ـ آریائی نجد ایران اثری سخت عمیق نهاده است که در بخش VIII این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد. آئین دیگری که در ارتباط با مسائل باروری در بین‌النهرین و آسیای غربی وجود داشت، آئین شهادت، عزاداری و گریه است که هنوز هم بر فرهنگ بین‌النهرین و نجد شرقی آن عمیقاً نفوذ دارد.

برای شناختن این پدیده در فرهنگ آسیای غربی، باید به اعصار کهنتر تاریخ تفکر بشر بازگشت:

در آغاز اساطیر ساده بود و به احتمالِ قوی، انسان زمین و آسمان را دو نیروی اصلی و دو موجود ازلی ـ ابدی می‌انگاشت و حتی نیروهای آسمانی و فضائی را از یکدیگر تجزیه نمی‌کرد. اغلب خدایان کهن اساطیر باستانی، مانند انو در بین‌النهرین، اورانوس در یونان، زروان در ایران و پرجاپتی در هندوستان، از این عصر بازمانده‌اند. شاید بتوان گفت که صفات مشترک ایشان این بود که پدیدآورندهٔ خدایان و جهان بشمار می آمدند، اما در مسائل روزمرهٔ جهانی و انسانی دخالتی چندان نداشتند و اصولاً فعال نبودند. در مرحلهٔ بعد، توسعهٔ جامعه، پدیدآمدن تقسیم کار و گسترش امر کشاورزی و دامپروری، تجزیه در کار ظاهر می‌شود و حرفه‌ها پدید می‌آیند و در نتیجه نیاز به شکل‌های عقیدتی تازه و ایجاد پیوندی عقیدتی با این تطوّرات زیربنائی نیز پدیدار می‌گردد. در این مرحله است که خدای غیرفعال با چهرهٔ پدرانهٔ خود اندک‌اندک رنگ می‌بازد و جائی کمتر و کمتر در اساطیر می‌یابد و نقشی محو و نامشخص بر عهده‌اش می‌ماند و، در برابر، خدایان فعال، سرزنده و بخصوص بارورکننده در مرکز تفکر اساطیری اقوام زراعت‌پیشه قرار می‌گیرند. در واقع، انسان با تحول عمیق که در نحوهٔ زندگی خود پدید می‌آورد، به حفظ خود در برابر نیروهای دشمن و جادوهای ایشان و به امنیت، تأمین آب برای کشتزارها، باروری آنها و بازار برای مبادلهٔ کالاهای خویش نیاز دارد. این امر نه تنها خدایان فعال بارورکننده والهگان قدرتمند و بزرگ مادر و خدایان آبها، ماه و گیاه را پدید می‌آورد، بلکه سبب توجه به نیاگان، قهرمانان متحدکنندهٔ قوم، شاهان آورندهٔ تمدن و نیز سبب اعتقاد به نیروهائی دینی ـ جادوئی مانند فرّه می‌گردد.

براساس چنین تحولی در جوامع کشاورزی است که از هند تا مدیترانه ما به گونه‌ای از اسطوره برمی‌خوریم که خدایان بارورکننده همسر یا تابعی از ایزدبانوی

بزرگ آب اند و جالب توجه است که خدایان بزرگ بین‌النهرینی، به صورتی نمادین، این ویژگی بارورکنندگی را با ویژگی‌های خورشیدی در خود توأم دارند که دراین میان مردوخ مشخص‌ترین آنها است[1] و چنانچه قبلاً یاد شد، این شخصیت تازه نتیجهٔ آمیزش اساطیر سومری و سامی است.

اما مشخصات و کیفیات این خدایان بارورکنندگی کدام است؟

حیات گیاهی در به خاک سپردن و پنهان‌گشتن دانه به زیرزمین است. دانه تا نیست نشود، رستاخیزی و تولدی دیگر نمی‌یابد. این تجربهٔ عینی اقوام کشاورز اعصار باستان که از امر کشاورزی حاصل شده بود، امری که بنیان تولید و مایهٔ زندگی ایشان بود، نمی‌توانست بر دیدگاه و جهان‌شناخت ایشان بی‌تأثیر بماند. انسان به یاری نحوهٔ تمثیلی استدلال خود در آن عصر، از سوئی به این نتیجه رسید که چنین امری نیز ممکن است بر مردگان وی روی دهد[2]؛ و از سوی دیگر، نماد جهان گیاهی، خدای مظهر زندگی نباتی، نیز نمی‌توانست فارغ از این زادمُرد، دگرگونی دائمی میان زندگی و مرگ، باشد. در واقع، افسانهٔ مرگ و رستاخیز خدایان گیاهی در فرهنگ آسیای غربی که مبیّن وحدت بنیادی مرگ و زندگی است، عبارت است از برداشت ذهنی انسان کشاورز اعصار پیش از تاریخ از حرکت طبیعت و تحول زندگی گیاهی که رشد مستقل ذهنی یافته، صورتی اسطوره‌ای پیدا کرده، در طی تحول تاریخ به انواع شکل‌های داستانی ـ اسطوره‌ای بیان گشته است.

داستان دموزی و اینین یا اینانا که بعدها تموز و ایشتر و پس از آن، مردوخ / آشور و ایشتر خوانده شدند، داستان ایزیس و ازیریس[3] در مصر، داستان ادونیس و آفرودیت[4] که در اصل به مردم فنقیه تعلق داشت و در قرن پنجم پیش از مسیح به آتن رسید، و داستان سیبل[5] واتیس که در اصل متعلق به فریجیهٔ آسیای صغیر *بود،

---

1. *P. C. R.*, pp. 126-7

۲. نتایج عرفانی حاصل از این دیدگاه را در ۷ ـ ۳ مورد بحث قرار خواهیم داد.

۳. Isis، Osiris، این دو نام یونانی‌شدهٔ نام دو ایزد مصری است: الهه Aset و خدای باروری، Ousir

۴. Adonis، Aphrodite، نام ادونیس در اصل فنیق خود اُدُنی (Adonī)،به معنای خداوندگار من بوده است.

5. Cybele

* [بر صفحهٔ دستنویس نوشته شده است: «الههٔ آب = الههٔ مادر نیست»؛ «الههٔ مادر = زمین»؛ «الههٔ آب = مادرایزدِ بارورکننده»]. ☆

و داستان سیاوش و سودابه در ایران و داستان راماین در هند و حتی داستان یوسف و زلیخا همه به این برداشت انسان کشاورز اعصار پیش از تاریخ بازمی‌گردد.[۱]

در این داستانها مرگ، شهادت، به آتش فرورفتن و به [جائی] ☆ تبعیدشدن، یا به زندان تاریک افتادن، همه جانشین و نماد پنهان شدن و از هستی رهیدن دانه گشته است و بازگشت از جهان مردگان، از آتش برون آمدن، از تبعید یا زندان رهاشدن و به‌فرمانروائی وقدرت رسیدن نیز جانشین باز روئیدن و باروری مجدد گردیده است.[۲]

وجود چنین اسطوره و آئین‌های مربوط به آن برای بقا و تجدید حیات گیاهی و دامی ضرور شمرده می‌شد، زیرا تجدید حیات ــ بنا به باور و دریافت انسان اعصار کهن و پیش از تاریخ ــ تنها از طریق اعمال جادوگرانه، از طریق برانگیختن مهرِ ایزدبانوی بزرگ و ایزد بارورکننده، و به یاری حضور بانوان بر کشتزارها و اجراء آئین عزاداری در مرگ خدای میرنده و گریستنها و گریستنها، و سپس، پس از رستاخیز ایزد، با تقلید آئینی کهن نمودگ ازدواج مقدس ایزدبانو و ایزد بارورکننده ممکن بود.

بدین‌گونه بود که هرساله به هنگام بهار، اجزاء کهن نمودگ مربوط به ایزدباروری: رابطهٔ او با ایزدبانوی مادر، مرگ یا شهادت ایزد باروری، رستاخیز و ازدواج مجدد او به صورت آئینی بزرگ به نمایش درمی‌آمد و این آئین‌های هرساله در مرکز اعتقادات و آئین‌های اقوام غرب آسیا و شرق مدیترانه قرار داشت.[۳]

اما این مرگ یا شهادت خدای بارورکننده بود که عزاداری‌های عظیمی را هرساله برمی‌انگیخت. به احتمال بسیار، انسان آن اعصار کهن از شهادت معنائی چونان که بعدها مسیحیان[۴] از واژه گرفته‌اند، نمی‌گرفت؛ بلکه باور اساسی در پس

---

۱. محتملاً افسانه‌های تموز، اتیس (Attis)، ازیریس و ادونیس، و شاید سیاوش و رام نیز، که همه متعلق به یک منطقهٔ فرهنگی هستند، همگی از اعتقاد به یک خدای بارورکنندهٔ بسیار کهن ملهم‌اند که به اشکال گوناگون از هند تا اروپای غربی و شمال افریقا را فراگرفته بوده است.

۲. دربارهٔ این اسطوره‌ها و داستانها، جز داستان تموز و ایشتر، نک. ۸ـ۲ـ۴ـ۱.

۳. ظاهراً هنر نمایش از اجراء همین نمایشها برخاسته است.

۴. اصطلاح انگلیسی برای شهادت، martyrdom است و martyr، به معنای شهید، از واژهٔ یونانی با تلفظ mārtur و mārtus به معنای شاهد و شهید گرفته شده است و با واژهٔ سنسکریت smarati، به معنای 'او بخاطر می‌سپارد' هم‌ریشه است. در فارسی، واژهٔ شمردن با واژهٔ سنسکریتِ یادشده خویشاوند است. واژهٔ مارتیر ــ چنان که بعضی ذکر کرده‌اند ــ با مردن و ریشهٔ هند و اروپائی آن ربطی ندارد.

این‌گونه مرگ و رستاخیز این بود که چنین مرگی، هرچند اندوهبار و سوگ‌آور، می‌توانست سبب گشایش، گستردگی و نیروگرفتن بیش از پیش آن امری در آینده شود که خدا، یا قهرمانِ میرنده یا شهیدشونده، حافظ و حامی آن بوده و به سبب آن جان باخته بود. در عزاداری بر این خدایان، در بین‌النهرین، فنیقیه و مصر مراسم عظیمی برپا می‌شد و معمولاً به صورت راه‌پیمائی‌های عزادارانهٔ بزرگی درمی‌آمد که در طی آن دسته‌های عزادار به سوی بیابانها و کشتزارهای اطراف شهرها راه می‌افتادند تا مگر خدای شهید را با اندامهای از هم دریده‌اش بازیابند، و این خود زیارتی از معبدهای بیرون شهرها بود که با زاری‌های اندوهبار برای خدای شهید یا میرنده توأم می‌گشت. در مراسم مرگ ادونیس زنان شرکت می‌کردند و به عزاداری برمی‌خاستند. آنان محتملاً خود را در نقش ایزدبانوی بزرگ عزادار می‌دیدند. در مرگ اتیس در روم، درخت کاجی را به نشانهٔ مرگ اتیس قطع می‌کردند و طی مراسمی آن را به معبدِ وی می‌بردند.

این عزاداریها فقط براثر سوز دل نبود. این امر به گونهٔ همهٔ اعتقادات و اعمال انسان سنتی اعصار باستان، در پس خویش بنیادی دینی و آئینی داشت و دارای خویشکاری بود. در واقع، گریستن خود نوعی جادو بود که باعث گریستن پربار خدایان و آبیاری زمین می‌شد.[۱] اشک در نزد مردم بین‌النهرین نماد باران بود. باران و منی مظاهر مادی بارورکنندگی در طبیعت و جانوران بودند. همان‌گونه که زن را منی بارور می‌کرد، الههٔ زمین را نیز باران بارور می‌ساخت و از آنجا که میان زن با زمین ــ الههٔ مادر ــ و امر کشاورزی رابطه‌ای خاص وجود داشت، نقش زن در شیون و زاری و در عزاداری اصلی بود. براثر تأثیر جادوئی اشک که نماد باران بود، مردمان به هنگام کشت دانه‌ها و به هنگام مرگ خدای نباتی، دست به این جادو می‌زدند که بعدها سنتی مقدس شد: داود در کتاب مقدس می‌سراید که «آنان که با اشک کِشتند، با شادی درو خواهند کرد. او که دانهٔ گرانبها با خویشتن دارد و به پیش می‌رود و می‌گرید، بی‌گمان با شادی بازخواهد گشت و دسته‌های (غله) را با خود خواهد آورد.»[۲]

---

۱. ما از وجود خدایان گریان که همان خدایان آب هستند، در بعضی اسطوره‌ها آگاهیم. از جمله خدا ـ ماهیِ مصری به نام Rem است که نام او معنای گریه دارد.

۲. Psalm CXXVI. در مصر نیز غله را همراه با گریه و شیون می‌کاشتند.

در مصر نیز پریستاربانوها که نقش ایزیس را بر عهده داشتند، بر ازیریس قطعه‌قطعه‌شده، این خدای نباتی مصری، می‌گریستند و آوازهائی سوگ‌آور می‌سرودند.

این اعتقاد در فرهنگ آسیای غربی عمومی بود که مردمان باید در غم خدایان که از مرگ خدای شهیدشونده پیش آمده است، شرکت کنند. اگر ایشان نسبت به این امر بی تفاوت می‌ماندند، خدایان ایشان را پادافراه می‌دادند و دشمن می‌داشتند.

بدین‌گونه، تکرار الگوی رفتاری خدایان برای مردم الزام‌آور بود و با این عزاداریِ هرساله و عمومی در مرگ تموز، کشاورزان قادر می‌گشتند تا توجه و همکاری خدایان را جلب کنند. در واقع، اثر جادوئی گریهٔ مردم خدایان را وامی‌داشت تا اشک‌های سودبخش و بارورکننده ــ باران ــ فرو ریزند. سپس، عمومیت بخشیدن به سودمندی گریه در نزد خدایان، اگر به هر حاجتی در نزد ایشان گریه می‌کردی، لطف و محبت ایشان را نسبت به خود برمی‌انگیختی و حاجتت برآورده می‌شد. سعادت در گریستن بود و بس و این زاریدن بود که برکتی می‌آورد؛ ورنه هیچ!

آئین عزاداری عمومی در بین‌النهرین درست پیش از آغاز جشن ازدواج مقدس و چون مقدمه‌ای بر آن برگزار می‌شد.

۲ ـ ۳ ـ ۱ ـ ۵ نجوم، احکام نجوم و پیشگوئی در بین‌النهرین

ازآنجا که در بین‌النهرین عقیده بر این بود که سرنوشت انسان یکسره در دست خدایان است و جبری چنان مطلق بر حیات مردمان غلبه دارد که حتی دقیقاً و با ذکر جزئیات، مسیر همهٔ حوادث زندگی مردم از قبل تعیین شده است[۱]، و مسئول موفقیت‌ها و شکست‌های ما دو دیو برنامه‌ریزی (!) شده‌ای هستند که در درون هر فرد انسان قرار دارند، پس باید راهی جست تا لااقل ذهن کنجکاو انسان از این برنامه‌های قبلاً ریخته شده سر در آورَد و بر تقدیر چاره‌ناپذیر و بر سرنوشت یکسره محتوم خود آگاهی یابد. علاوه بر آن، این اعتقاد هم وجود داشت که نیروهای

۱. اصطلاح 'اوصورتو' (uṣurtu) در بین‌النهرین به معنای طرح و نقشه‌ای آسمانی است که دقیقاً و با ذکر جزئیات مسیر همه حوادث زندگی مردم را از قبل تعیین می‌کند. در این مورد و دربارهٔ دو دیو نک. *A.M.* , pp. 198 - 206

فوق طبیعی که سرنوشت ما را تعیین می‌کنند، قادرند و مایلند که خواستهای خود را به آگاهی ما برسانند و به ما یاری رسانند و از مقاصد نیروهای پلید و مقتدر بر ضد ما جلوگیرند. بعدها، این آگاهی‌ها مکنون در کواکب آسمانی و گشت آنها شمرده شد و جمع این دو باور باعث پیشرفت عظیم ستاره‌شناسی، ستاره‌شماری و پیشگوئی در بین‌النهرین و غرب آسیا گشت.

همراه با پدیدآمدن فهرست واژگان سومری و فهرست‌های دوزبانهٔ بعدی، نام ستارگان در نوشته‌های بین‌النهرینی ظاهر می‌شود. در آن دسته دعاهائی که خطاب به سین، شمش و ایشتر است، به ترتیب، اشاره به حقایق نجومی مربوط به ماه، خورشید و ستارهٔ ناهید دیده می‌شود. از دورهٔ بابلی کهن نیز دعاهائی بازمانده است که در آنها از ستارگان و صور فلکی سخن می‌رود. ظاهراً دبّ‌اکبر، خوشهٔ پروین و شعرای یمانی از محبوبیت خاصی بهره‌مند بودند. و طلوع و غروب خورشیدی ناهید حساب شده بود.

جز اینها، کهنترین مدارک بازمانده از نجوم آن عصر خشت‌هائی گلین است که آنها را مصطلحاً استرلاب (اسطرلاب) می‌خوانند. بر این خشت‌ها سه دایرهٔ متحدالمرکز نقش شده است که با دوازده شعاع، به سی‌وشش خانه تقسیم شده و در هر خانه نام صورتی فلکی، به همراه اعدادی چند ذکر شده است. در نسخه‌هائی که از حدود ۷۰۰ پیش از مسیح بازمانده ولی متکی به اعصاری متقدم است، ستارگانِ ثابت در سه 'راه' تقسیم‌بندی شده‌اند که شرح ساده‌ای دربارهٔ اطلاعات اساسی نجومی و تهی از تخیلات اساطیری است.

از حدود ۷۰۰ پیش از مسیح گزارش‌های مرتبی از رصدهای نجومی به دربار فرستاده می‌شد تا در آنجا از آنها استفاده‌ای در زمینهٔ احکام نجوم به عمل آید؛ ولی این مطالعات هنوز مبتنی بر ریاضیات نبود و حتی تفاوتی میان علم نجوم و دانش هواشناسی در آن وجود نداشت. امّا، به هر حال، معرف این بود که منجمان بین‌النهرینی می‌دانستند گرفتگی خورشیدی تنها به هنگام ماه نو و از آنِ ماه به هنگامِ پُرماه انجام می‌پذیرد، که این نتیجهٔ یک‌رشته مطالعه ممتد و سازمان‌یافته در طی قرون بود.

درآغاز نیمهٔ دوم هزارهٔ اول پیش از مسیح، و به احتمال بسیار، در پی پدیدآمدن

شاهنشاهی هخامنشی که سبب بخشیدن وحدت سیاسی و نزدیکی فرهنگی به همهٔ آسیای غربی، مصر، هند و آسیای میانه شد، ریاضیات که سرمنزل آن مصر بود، به ناگاه با دانش سادهٔ نجومی بین‌النهرینی ارتباط یافت و این امر سبب شکفتگی خارق‌العادهٔ دانش نجوم گشت.* در سدهٔ چهارم پیش از مسیح تقویم قمری و اضافه کردن یک ماه در هر سه سال لغو شد و کبیسه بکار گرفته شد و دانش نجوم چنان سرعتی یافت که محاسبات ایشان در مورد حرکات ماه از جالب‌ترین دستاوردهای دانش باستان بشمار می‌آید و تقویمهای نجومی بین‌النهرینی در این دوره پیشرو چنین تقویم‌ها است.

اما ظاهراً، علم نجوم در بین‌النهرین حتی در هزارهٔ سوم رها از علم احکامِ نجوم، یعنی تنجیم، نبود و از این محاسباتِ علمی استفادهٔ عملی در پیشگویی‌ها و جز آن می‌کردند و نتایج بررسی‌های نجومی به دربارها فرستاده می‌شد. این‌گونه احکام نجومی متکی بر طلوع خورشیدی سیارات، گرفتگی ماه و خورشید، زمان آغاز ماه نو، درازی روز و مسیر سیارات در میان آسمان بود و براساس آن می‌کوشیدند آینده را، چه از آنِ شاه و کشور باشد و چه از آنِ فردی از افراد، پیشگوئی کنند.

براثر مشاهدهٔ مداوم بعضی همزمانی‌ها میان طلوع و غروب و حرکات ستارگان در آسمان و وقوع جریانهائی بر زمین، چون در رسیدن فصول، فروریختن بارانهای موسمی و جز آن، این باور استوار در بین‌النهرین وجود داشت که وقایعی که بر زمین می‌گذرد انعکاسی و تکراری از آن چیزی است که در آسمانها جریان دارد؛ و مردم، چنانچه یاد شد، بر آن بودند که این نیروهای آسمانی قادرند و گاه مصمم که از طریق مقاصد خود را به اطلاع انسان برسانند. این است که باور داشتند در پی ارتباط یافتن با خدایان و ارضاء میان ایشان، شاید بتوان از شدت بدبختی‌هائی که خدایان از وقوع آن ما را آگاه کرده‌اند اندکی کاست یا لااقل از رسیدن آن باخبر شد!

با توجه به این تأثیر آسمانی بود که آکادی‌ها** و بابلی‌های عصر کهن، از اواسط هزارهٔ سوم پیش از مسیح، در عصری زودتر از حد انتظار، به ثبت و ضبط اتفاقاتی که در جهان ستارگان و ماه و خورشید روی می‌داد، پرداختند تا به یاری آنها و

---

*. [رصد کامل ستارهٔ زهره در زمان Ammi - Ṣaduqa از خاندان حمورابی (۱۶۲۵–۱۵۹۵ پ.م) انجام یافته است و این نمی‌توانسته باشد مگر با دانشی قوی از ریاضیات. (دکتر ارفعی)]. ☆

** [املای بهتر: اکدّیان. (دکتر ارفعی)]. ☆

آشنائی با تاریخچهٔ آنها بتوانند به پیشگوئی پرداخت. در آغاز تک‌تک وقایع را می‌نگاشتند، سپس، در دوره‌های بعد، آن رشته وقایع گوناگون را که ثبت شده بود، دسته‌بندی می‌کردند تا برای نسل‌های بعد مرجعی فراهم شده باشد.

بر همین اساس است چند پیشگوئی بازمانده از دوره‌های آغازین بابلی که سپس اندک‌اندک بر حجم آنها افزوده شد و در دولت آشور تا زمان سقوط آن دولت به کار رفت و در بابل تا زمان سلوکیان دوام داشت. این تنجیم آشوری ـ بابلی توسعهٔ عظیمی در بخشهائی از آسیا، شمال افریقا و اروپای اعصار کهن یافت و اثر عمیق بر مصر و یونان باستان نهاد و کار بدان‌جا رسید که شهرت احکام نجوم کلدانی جهانگیر شد. در ایران نیز، از عصر سلوکیان بدین‌سو، پیوسته با امر تنجیم و پیشگوئی روبرو بوده‌ایم.

طبعاً پیشگوئی در بین‌النهرین منحصراً متکی به تنجیم نبود و پیشگوئی براساس اعمال جادوئی و جز آن هم انجام می‌یافت. دریدن شکم جانوران، توجه به پرواز پرندگان، نبرد پرندگان و بسیار گونه‌های دیگر پیشگوئی وجود داشت. اهمیت پیشگوئی در بین‌النهرین را از بسیاریِ مدارکی که مربوط به آن است می‌توان دریافت که از دورهٔ بابلی کهن تا زمان سلوکی‌ها بر روی هم انباشته شده است و توجه ملل همسایه به این تخصص عظیم بین‌النهرینی چنان بود که نوشته‌های بابلی را در این زمینه در شوش پایتخت عیلام؛ در نوزی[1]؛ در هتّوشا، پایتخت هیتی‌ها؛ و حتی در سرزمین سوریه و فلسطین رونویسی می‌کردند و حتی آنها را به عیلامی و هیتی ترجمه می‌نمودند. از میان‌رفتن تمدن بین‌النهرینی و زبانها و کتابت آن نیز مانع گسترش روشهای پیشگوئی بین‌النهرینی به فلسطینی و مصر نشد و حتی از آنجا به اروپا رفت.

گسترش نحوه‌های پیشگوئی بین‌النهرینی به شرق، به علت در دسترس‌نبودن مدارکی مکتوب، تاحدی ناشناخته است. اما وجود تنجیم هندی و ایرانی در اعصار هخامنشی تا ساسانی و وجود روش‌های همانند پیشگوئی در ایران گواه غیرمستقیم اما صادقی است که این پیشگوئی‌ها از همان اعصار بسیار کهن بر نجد ایران و درهٔ سند اثر گذاشته بوده است که بعداً بحث خواهد شد.

---

1. Nuzi

۲ـ۳ـ۱ـ۶ سلطنت در بین‌النهرین

در کهنترین مراحل تمدن سومر، قدرت نهائی در دست مجمع عمومی همهٔ شهروندان قرار داشت، حتی محتملاً زنان نیز، همسنگ مردان، در آن مجمع شرکت می‌کردند و به بحث در امور عمومی می‌پرداختند. در این میان نظر و گفتار سالخوردگان طبعاً توجه بیشتری را جلب می‌کرد؛ ولی سرانجام فقط رأیی که به اتفاق گرفته می‌شد، تصمیم مجمع بشمار می‌آمد. از جمله مواردی که می‌بایست تصمیم‌گیری به اتفاق آراء بوده باشد، انتخاب مسئول امور اجرائی بود که وی را در زبان سومری *اِن*[1] می‌خواندند؛ عنوانی که بعدها معنای 'سَروَر' به خود گرفت. *اِن*، در آغاز عمدةً مجری آئین‌ها و در برگزاری آئین‌های خاص، مظهر وجود خدای شهر در میان مردمان بود. *اِن* می‌توانست مرد یا زن باشد (بنا بر آن که خدای شهر زن یا مرد باشد) و در حجره‌ای بِسَر می‌برد که اگی‌پر[2] خوانده می‌شد و در کنار یا در داخل معبد خدای شهر قرار داشت.

نقش عمدهٔ *اِن* در برگزاری آئین ازدواج مقدس ظاهر می‌شد؛ آئینی که آبادانی شهر بدان بستگی داشت. در شهرهائی که این شغل بر عهدهٔ مردی می‌افتاد، وظیفهٔ دوم او ادارهٔ امور سرزمینهای متعلق به معبد شهر بود؛ و از آنجا که زمینهای زراعی کلاً به معابد تعلق داشت، چنین فردی از قدرت اقتصادی و سیاسی عمده‌ای برخوردار می‌شد.

در اواسط دورهٔ سلطنت آغازین در سومر (۲۸۰۰ پ. م.) *اِن* دیگر در کاخی ویژه زندگی می‌کرد و دارای خدمتگزاران بسیار بود. با وجود این، باید به خاطر سپرد که مقام *اِن* هرچند با تأیید الهی همراه شمرده می‌شد، اما در آغاز دائمی یا ارثی نبود و زمانی محدود داشت.

محتملاً، بعید نیست که در ادواری *اِن*‌هایی بوده‌اند که پس از رسیدن به مقام منتخب خود، کوشیده‌اند تا موقعیت خود را دائمی سازند، یا حتی بعضی از ایشان کوشیده‌اند که سرپرستی زمینهای زراعی و سرداری بر سپاه را ــ که لوگل‌ها* بر

---

1. En

۲. Egipar؛ در آکادی Giparu

* lugal، [یعنی «مردِ بزرگ»؛ مرکب است از lú (= مرد) و gal (= بزرگ)، که به طور عمومی بر «شاه» اطلاق شده است. (دکتر ارفعی)]. ☆

عهده می‌گرفتند و آن خود مقامی موقت و انتخابی بود ــ در خود جمع کنند؛[1] با وجود این، نباید گمان داشت که *اِن* حتی پس از دائمی ساختن مقام خود، تبدیل به فرمانروائی خودکامه شده بود. شاید بهتر باشد او را در این عصر فرمانروائی دائمی و غیرمستبد بخوانیم که به همراه انجمن مردان و مصوبات آن به تصمیم‌گیری و اقدام دست می‌زد.

با این همه، رسم و آئین سلطنت مستقیماً از درون آئین سروری *اِن* بر نخاست و در میانهٔ هزارهٔ سوم پیش از میلاد، در سومر، و بویژه در دولتشهر لَگَش، خویشکاری فوق بر عهدهٔ شخصیت دیگر ی به نام *انسی*[2] بود.

ظاهراً، در آغاز، *انسی*ها وظیفهٔ سازماندهی گروهی کشتکاران را بر مزارع عظیم معابد در دولتشهرها بر عهده داشته‌اند. اما، بعدها، در هر یک از این دولتشهرها *انسی* در برابر خداوند دولتشهر خود مسئول ادارهٔ معابد، کشتزارهای آن و امور شهر شمرده می‌شد، و در عمل بر جان و مال، بر اندیشه و کار و بر همهٔ زندگی مردم دولتشهر سلطه داشت.

در طی این ادوار، در سومر، به هنگام تاخت‌وتاز بیگانگان و هجوم ایشان به دولتشهرها، مجمع عمومی هر دولتشهری سرداری را برمی‌گزید که ــ چنانچه آمد ــ لوگَل خوانده می‌شد و معنای آن بزرگ‌مرد بود و بعدها معنای شاه به خود گرفت. جایگاه لوگَل در معبد نبود و وظائف مذهبی نداشت و در آغاز مقام او دائمی و ارثی نبود. لوگَل‌ها در دوران بسط قدرت دولتشهرها و برخورد آنها با یکدیگر و نیز در دوران آغاز هجوم اقوام سامی به سرزمینهای سومری، هر روز مقام و موقعی مهمتر و نیرومندتر در جامعهٔ خود می‌یافتند و سعی در دائمی‌کردن و ارثی‌ساختن مقام خود داشتند.

متأسفانه، به علت کمبود مدارک، درست روشن نیست که تشکیلات سلطنتی در بین‌النهرین دقیقاً به چه شکلی از این مرحله که در آن سنت *اِن*ها و قدرت *انسی*ها و لوگَل‌ها در کنار هم قرار داشته است، به مرحلهٔ بعد، به مرحلهٔ سلطنت کامل روحانی ـ نظامی رسیده است. حتی بعضی احتمال می‌دهند که سلطنت در بین‌النهرین ملهم از ساختهای سیاسی اقوام سامی (در اواخر هزارهٔ سوم پ. م.) باشد.

به هر حال، با بسررسیدن دورهٔ سومری در بین‌النهرین و آغاز سلطنت آگاده[3]

---

1. *G. B.*, p. 39

2. Ensi

3. Agade

(۲۳۳۴ پ. م)، دستگاه سلطنت پرقدرت و ثروتمندی در برابر سازمان تضعیف‌شدهٔ معابد پدید می‌آید. اگر عناصر شکل‌دهندهٔ خارجی به تنهائی مؤثر در این ساخت تازه نبوده باشد، باید باور داشت که، دست‌کم، بدان تحولی جهشی بخشیده است؛ یعنی این شاهانِ اقوام سامی که بر دولتشهرهای سومری مسلط شده بودند، نقش لوگَل‌ها را که مقام خود را دائمی و ارثی کرده بودند، با وظائف آئینی *انسی*‌ها، بویژه در امر ازدواج مقدس سال نو، درآمیختند و آن را در ترکیب با قدرت فائقهٔ خود که ناشی از غلبهٔ نظامی ایشان بود، به صورت شکل نهائی سلطنت بین‌النهرینی: سلطنتی روحانی-نظامی-کشوری درآوردند که تأثیرات الگوئی عظیمی بر جهان آسیای غربی نهاد و به عنوان یک شکل پیشرفتهٔ حکومتی در ادوار بعد، به همهٔ ویژگی‌ها و آئین‌ها بر اقوامی غیربین‌النهرینی، چون اسرائیلیان و اقوام نجد ایران، تحمیل گشت، حتی تأثیرات غیرمستقیم آن به اروپا نیز راه یافت.

چنین سلطنتی که بر مبنای غصب حقوق مجامع دولتشهرها توسط لوگَل‌ها و *انسی*‌ها در اواخر دورهٔ سومریِ نخستین سلطنت آغازین (حدود ۲۸۰۰ پ. م.) پدید آمده بود و در پی غلبهٔ اقوام سامی بر بین‌النهرین (قرن بیستم‌وچهارم پ. م.) از مرزهای دولتشهری به مرزهای کشوری گسترش یافته بود، اندک‌اندک، به عنوان یکی از پایه‌های اساسی تمدن بین‌النهرین شمرده شد و خود دارای اسطوره‌ای توجیه‌کننده گشت. بنا بر این اسطورهٔ سومری، سلطنت را اینین، الههٔ نام‌آور بین‌النهرینی، از پدرش، انکی، چون هدیه‌ای به دست آورده بود تا به مردم سومر و در میان ایشان به مردم شهر اِرِخ* که مرکز آن بود، اهداء کند. بنا به نوشته‌های سومری، سلطنت و نشانه‌های آن: عصا و دیهیم از آسمان فرود آورده شده بود، و هرچند در عصر طوفان، خدایان غضب‌کرده، آن را به آسمان باز برده بودند، پس از فرونشستن طوفان و خشم خدایان، باری دیگر از آسمان فرود آورده شد.

می‌توان باور داشت که در گمان مردم بین‌النهرین، در ادوار بعد از نخستین سلطنت آغازین، سلطنت امری آسمانی و مستقل از مردم و شاهان شمرده می‌شد که از آغاز آفرینش در آسمان، در نزد خدایان وجود داشته است.

بنا به عقاید بین‌النهرینی، شاه، که لوگَل خوانده می‌شد، از میان مردم توسط

---

* [uruk به سومری است و در عهد عتیق به شکل «اِرِخ» ضبط شده است. (دکتر ارفعی)]. ☆

خدایان برگزیده می‌شد. این بدان معنا است که در بین‌النهرین، برعکس مصر در اعصار کهنتر، هرچند سلطنت امری آسمانی بود، اما شاه شخصیتی آسمانی و ایزدی چون فرعون نداشت؛ و شاهان پیوسته خود را در مقامی میان خدایان و مردم می‌دیدند، مردمی که مطلقاً برای خدمتگزاری خدایان آفریده شده بودند. شاه نمایندهٔ مردم در نزد خدایان و ابزار اجراء خواستهای خدایان در میان مردم شمرده می‌شد. پیروزی شاهان در جنگها و فراوانی برکت در کشور در زمان صلح مربوط و منوط به این رابطهٔ متقابل شاه و خدایان بود.

در بابل، از زمان سارگون[1] آگاده‌ای تا دوران حمورابی، نام شاه را با صفت دینگیر[2]، به معنای خدا، می‌نوشتند که معمولاً برای ایزدان یا هر چیز مورد پرستش بکار می‌رفت. هم‌چنین مدارکی در دست است که نشان می‌دهد از عصری بسیار کهن (۲۲۰۰-۲۰۰۰ پ. م.)، سهمی از نذرهای به معبد داده شده به تندیس‌های شاهانِ درگذشته تعلق می‌یافته است.

حرمت و تقدّس شخص شاه را، بویژه در متنهای آشوری، توسط پرتوهای تابان یا هاله‌ای درخشان و پرهیبت بر گرد سر ایشان نشان می‌دادند که بنا بر معتقدات مذهبی، از آنِ خدایان و موجودات ایزدی بود. این پدیده را معمولاً مِلَمّو[3] می‌خواندند که ظاهراً بایست اصطلاحی رایج در جنوب بین‌النهرین، حتی مقدم بر عصر سومریان بوده باشد و دارای معنائی تقریباً برابر با «درخشش پرهیبت» است. اصطلاحات دیگر گویای خوف‌آور بودن آن هاله است. برای نشان‌دادن اهمیت و موقع مِلَمّو در جامعهٔ بین‌النهرینی می‌توان به نمونهٔ بوام‌رفتهٔ آن در فرهنگ آسیای غربی در اعصار بعد، در ایران ساسانی، به صورت فرّه یا خرّه اشاره کرد، یا به واژهٔ aura در ادبیات کلاسیک لاتینی و مفهوم آن نظری افکند، که آن نیز خود وامی فرهنگی از بین‌النهرین باستان بشمار می‌آید. در زمان‌های تازه‌تر، تصاویر نخستین امپراتوران مسیحی روم نیز وجود هاله‌ای را بر گرد سر آنان نشان می‌دهد. در عصر

---

1. Sargon

۲. [واژهٔ dingir برای همهٔ شاهان اکدّی، اورِسوّم و بابلی (خاندان حمورابی) بکار گرفته نشده است. تنها برخی از شاهان چون Šulgi و Amar-Sîn از سلسلهٔ اورِسوّم و Narâm-Sîn از سلسلهٔ اکدّ از این واژه برای خود استفاده کرده‌اند. هیچ یک از شاهان خاندان حمورابی dingir را برای خود به کار نبرده است. (دکتر ارفعی)].☆

3. Melammu

اسلامی نیز این امر، وجود هاله، همچنان به بقای خود بر گرد سر مقدسان در میان گروه‌هائی از مسلمانان ادامه داد. خویشکاری *ملمّو* ترساندن و بازداشتن دشمنان شاه از دست‌زدن به اقداماتی بر ضد او بود. اما اگر شاهی پشتیبانی ایزدی را از دست می‌داد، *ملمّو* از او گریزان می‌شد، و وی در برابر دشمنان بی‌دفاع می‌ماند.

جامه و کلاه شاخدار شاهان بین‌النهرینی نیز درست شبیه آن چیزهائی است که بر سر و تن تندیس‌ها و نقش‌های خدایان بین‌النهرینی می‌بینیم.

بدین‌گونه، از آنجا که خوشبختی مردم وابسته به وجود این حلقهٔ ارتباطِ مقدس، این برگزیدهٔ خدایان، شاه، بود، هر خطری که ممکن بود وجود او را تهدید کند، خطری گران برای سرتاسر کشور شمرده می‌شد. در مواردی حتی شاهی بَدلی به جای او می‌نشاندند تا بلایای پیش‌بینی شده برای شاه بر سر وی فرود آید، و شاه خود از خطر برهد.[1] و این بَدَل که به سلطنتی موقت می‌نشست از همهٔ مزایای شاهی بهره‌مند می‌شد و شاه و خانواده او در طی مدت محدود فوق در قصر می‌ماندند و در امور دخالت نمی‌کردند.[2]

از وظائف عمدهٔ شاه رسیدگی به وضع معابد خدایان، این خانهٔ بُتها، بود. این امر به تقوی و پرهیزگاری روحانی شاه ارتباط نداشت، بلکه وظیفهٔ اصلی هر شاهی شمرده می‌شد؛ زیرا ویرانی یک معبد به معنای آن بود که خدای ساکن در آن از آنجا رخت برخواهد بست، و ترک معبد توسط خدای ساکن در آن، خود ویرانی شهر را در پی می‌داشت.

شاه نه تنها نمایندهٔ خدا در نزد مردم و موظَّف به حفظ و پاسداری مسکن او (معبد) بر زمین بود، بلکه همچنین پیشکار وی بشمار می‌آمد و در نزد خدا مسئول سعادت و رونق سرزمین وی بود. بدین روی، شاه در نزد خدا و نه در نزد بندگانِ خدا مسئول شمرده می‌شد و جوابگوی مردم نبود و قدرت مطلقهٔ وی از نظر عقیدتی کمکی بر این توجیه بود. حتی به هنگام تصمیم‌گیری‌های مهم، به جای هر بخشی،

---

۱. کهنترین نمونه‌ای که از آن در دست داریم به حدود ۱۶۰۰ پیش از مسیح می‌رسد. نک. G. B., p. 361. آخرین نمونه‌ای که از این آئین به نظر نگارنده رسیده است. در سفرنامهٔ تاورنیه (در دورهٔ صفویه) است [می‌گوید]☆ که به جای شاهِ رسمی، شاهِ موقت تعیین می‌کنند تا بلا و بیماری شاه بر وی فرود آید و شاه از سرنوشت شوم خود برهد. نیز در همین مورد نگاه کنید به مطالب بعدی همین بخش.

۲. نک. ۸ـ۱ـ۴.

پیشنهادها بر لوحه‌هائی نوشته می‌شد و در برابر خداوند قرار داده می‌شد، و آن‌گاه با ذبح حیوانی براساس آئین، و با توجه به حالت اندامهای داخلی آن، پاسخ خدا دریافت می‌گشت. ظاهراً خدا (که در این موارد شمش بود) حکم خویش را بر جگر جانور برمی‌نوشت. این روش تصمیم‌گیری هنوز، هم به صورتهای گوناگون در آسیای غربی مرسوم است.

وظیفهٔ دیگر شاه به عنوان پیشکار خدا نگاهداری نظام وسیع و متمرکز آبیاری بود که غنا و برکت زمین متکی بر آن بود. درواقع، قدرت متمرکز شاهان در بین‌النهرین عمدةً متکی بر امر متمرکز آبیاری بود. امری که در آغاز از درون معابد و توسط *اِن*‌ها یا *انسی*‌ها اداره می‌شد، بیشتر به تقسیم کاری می‌ماند که گروهی اندک، و در رأس آنان فرد منتخب مجمع عمومی دولتشهر، امور آبیاری، کشت و برداشت و فروش محصول را اداره می‌کردند و تودهٔ مردم به کار عملی در امر تنقیه مجاری آب و حفر قنات‌ها و آبراهها و کشت و برداشت بر روی زمینهای متعلق به معبد می‌پرداختند. اما، با به سلطنت‌رسیدن لوگل‌ها، به مرور، بخش عمدهٔ زمینها به مالکیت آنان درآمد و درکنار آن موقوفات محدودگشتهٔ معابد قرار داشت. این همان ساختی از مالکیت است که هزاران سال در غرب آسیا، از نجد ایران تا به مدیترانه ادامه یافت و تنها در قرن حاضر تاحدی بسر رسید.

شاه چوپان مردم نیز شمرده می‌شد. مردم ظاهراً فاقد شعور ادارهٔ خود و فاقد تدبیر لازم برای ادارهٔ امور سرزمین خویش شمرده می‌شدند و می‌بایست چوپانی این رمهٔ ناآگاه را هدایت کند یا «چونان میشی برهٔ خود را» راهبر شود. این شاه بود که در اثر ارتباط با خدایان قادر بود به رمهٔ خویش، به این گوسفندان بی‌زبان، قانون و عدالت بدهد، از مستضعفان پشتیبانی کند و حتی ثبات قیمتها را حفظ کند. از هنگامی که نطفه‌ای بسته می‌شد تا هنگامی که فرد را به خاک می‌سپاردند، چتر حمایت شاه، دستورهای او و دخالتهای او بر سر فردفرد مردم گسترده بود؛ او بر جان و مال هر فرد و بر همهٔ وجود جامعه فرمانروا بود.

دربارهٔ نقش عظیم و اساسی شاه در مراسم عید اکیتو و ارتباط عمیق آن آئین با مسائل زندگی مادی مردم قبلاً سخن گفته شد.

اما، میان سلطنت در بابل با سلطنت در آشور تفاوتهائی وجود داشت، و از آنجا که

شناخت این اختلاف در شناخت تاریخ سلطنت در آسیای غربی مؤثر است، در این باره اشاره‌ای خواهیم داشت:

نکتهٔ اساسی در سلطنت آشوری مقام مهم شاه به عنوان پریستارِ بزرگ آشور، خدای بزرگ سرزمین آشور، بود. وی در این مقام قربانی‌ها را بدست خویش انجام می‌داد و بر امور معبد و اجراء آئین‌ها اعمال نفوذ می‌کرد؛ در بابل، شاه را تنها سالی یکبار به معبد و به بتخانهٔ ایزدشهر که بر فراز معبد قرار داشت، راه می‌دادند و آن هم تنها هنگامی میسر می‌بود که شاه را از همهٔ مظاهر سلطنت، تاج و عصا، خلع کرده باشند. حتی وی را وامی‌داشتند تا خاضعانه در برابر پریستار بزرگ شهر سر فرود آرد و گوشمالها و سیلی جانانهٔ او را بابت کوتاهی‌هایش در سال گذشته پذیرا شود و به سوگندان اعلام کند که در حق مردم گناهی مرتکب نشده است، تنها در این صورت بود که شاه را خدا ـ بت به حضور می‌پذیرفت.

شاه آشوری نیز هر ساله از نو تاج بر سر می‌نهاد[1] و بدان هنگام، بنا به آئین، فریاد برمی‌آوردند که «آشور شاه است»[2]. شاه شدیداً مورد حفاظت قرار می‌گرفت، و بویژه وی رااز تأثیرات جادو به‌دورمی‌داشتند، زیرا سلامت وی‌سلامت جامعه شمرده می‌شد. گردش سیارات و طلوع و غروب ستارگان را محاسبه می‌کردند و تأثیرات آنها را بر شاه دقیقاً برمی‌شمردند و آئین‌های بسیاری بر پای داشته می‌شد تا تأثیرات شوم فلکی را بر شاه منتفی کنند. یکی از این نمونه‌ها مقابله‌ای است که برای برطرف کردن پیشگوئی شومی درمورد مرگ شاه به عمل آمد و آن گزیدن شاه بَدَلی (šarpūhi) برای یکصد روز به جای شاه اصلی بود، که سپس، او را کشتند و بنا به آئین رسماً به خاکش سپردند تا پیشگوئی فوق مصداق یافته و شاه نیز زنده مانده باشد. دیدار شاه سخت مشکل بود، حتی برای ولیعهد وی، تا مگر از چشم‌زخم کسان در امان باشد.

در سرزمین آشور ولیعهد در رأس امور اجرائی قرار داشت و پس از پدر معمولاً

---

۱. این آئین بازمانده از زمانهای بسیار دورتری است که شاه را هرساله از میان گروهی از نو برمی‌گزیدند و حتی برای انتخاب او قرعه‌کشی می‌کردند. افسانه‌های ایرانی که در طی آنها باز بر سر تازه‌وارد به شهر می‌نشیند و او به سلطنت می‌رسد، خود مرده‌ریگ همین ادوار بسیار کهن تمدن آسیای غربی است که بدین‌نحو شگفت‌آور تا زمان ما بازمانده است.

۲ [منظور از «آشور» Aššur خدای بزرگ است. (دکتر ارفعی)]. ☆

به آسودگی و بدون مواجهه با خطری به تخت می‌نشست؛ در حالی که در بابل وجود شورشهایی متعدد بر ضد خاندان سلطنت، بعد از مرگ شاه، ظاهراً بسیار محتمل بوده است. وجود چنین تفاوتی بدان سبب است که در آشور براثر تقدس مقام سلطنت و خاندان سلطنتی و اهمیتِ مِلَمّو در تعیین شاه، نمی‌توان با چنین مواردی از شورش برخورد. سلطنت در آشور امری است مطلقاً ارثی و شاهان فهرست‌های درازی را از نیاگان خود نقل می‌کنند. هرچند در مواردی چند شاهانی، از همان خاندان، اجداد خویش را برنمی‌شمارند، چون گویا موفقیت خویش را در رسیدن به سلطنت نه بر اثر ارث، بلکه بر اثر دلاوری، بدست آورده‌اند. سارگون* که در کودکی در صندوقی نیین از رود گرفته شد، نامبردارترین فرمانروای تاریخ بین‌النهرین گشت، و شاهان خودساختهٔ دیگری نیز هستند که خویش را قهرمانان به فرمانروائی رسیده می‌دانند.

با این همه، از آثار بازماندهٔ سومری، بابلی و آشوری برنمی‌آید که شاه بین‌النهرینی خودکامه‌ای بی‌قید و بند و مطلق‌العنان بوده است. دین و بسیاری از سنتهای کهن هنوز قادر بود قدرت شاهان را محدود سازد. این در مصر و در دورهٔ بعدی تاریخ آسیای غربی، دورهٔ میانهٔ سلطنت ایرانی، است که به مرور قدرت شاهان بی‌پایان می‌گردد. امری که بعداً بدان خواهیم پرداخت.

۲ـ۳ـ۱ـ۷ عقیده و آئین در دورهٔ تمدن بومی، در نجد ایران**

اطلاعات ما دربارهٔ عقیده و آئین در دورهٔ تمدن بومی نجد ایران به دو دسته تقسیم می‌شود. یکی اطلاعاتی است که مستقیماً از منابع و آثار بازمانده باستانی از همان عصر در دست داریم، و دیگر وجود عقاید و آئین‌هائی بومی است که تا عصر تمدن آریائی این سرزمین دوام آورده، رنگ ایرانی گرفته و به زمانهای بعد رسیده، حتی تا به زمان ما نیز بعضاً باقی مانده است.

در مورد دستهٔ اول، مهمترین اطلاعات ما مربوط به سرزمینهای غربی نجد ایران و از آنِ فرهنگ‌های زاگروسی است. از آثار سومری، اکدی، عیلامی و

* [البته وی آشوری نبوده است.]☆

** [ح: «این بخش باید مورد تجدیدنظر کامل قرار گیرد»]. ☆

هوری [1] برمی‌آید که در رشته کوههای زاگروس، و بویژه در زاگروس غربی، از هزارهٔ سوم به بعد قبایل هوری، گوتی [2]، لولوبی [3] و کاشی [4] می‌زیستند؛ عیلامیان نیز در

---

۱. Hurrians، نخستین اشارات تاریخی به وجود اقوام هوری در مدارک بین‌النهرینی به اواخر هزارهٔ سوم پیش از مسیح باز می‌گردد. بنا به این مدارک که شامل نامهای اشخاص و محلهای هوری است، هوریان در شرق دجله، در کوهپایه‌های زاگروس می‌زیستند. در اوایل هزارهٔ دوم پیش از مسیح، هوریان به سوی غرب روی آوردند. ورود اقوام هندوایرانی به نجد ایران از سوی شمال، باعث پدیدآمدن امواج تازه‌ای از مهاجران هوری، در حدود ۱۷۰۰ پیش از مسیح، به غرب شد. بنا به مدارک موجود، هوریان حکومت آشور را در این دوره برانداختند و تمام منطقه را از زاگروس تا سوریه فروگرفتند. مرکز تجاری و اداری پررونق نوزی (Nuzi، بعضی آن را Nuzu املاء کرده‌اند)، در جنوب‌غربی کرکوک فعلی در قرنهای پانزدهم و شانزدهم پیش از مسیح گواه این گسترش است. حتی گمان می‌رود که ایشان در آن عصر در همهٔ سرزمین آناتولی شرقی (ارمنستان بعدی) ساکن بودند. در قرن پانزدهم پیش از مسیح سرزمین وسیع هوری به صورت دولتی متحد و یگانه در زیر سلطه طبقهٔ ارتشتاران هندوایرانی به نام میتانی قرار گرفت. این دولت در میانهٔ قرن چهاردهم پیش از مسیح از میان رفت. هوریان محتملاً از اقوام قفقازی بودند و با گرجیان زمان ما و اورارتوئیان عهد باستان می‌بایست خویشاوند بوده باشند.

۲. Guti، گوتی‌ها مردمی کوهستانی بودند که در مناطق در حدود همدان فعلی و شاید بخشهائی از آذربایجان می‌زیستند . آنان در طی هزارهٔ سوم و دوم پیش از مسیح، نیروی سیاسی پراهمیتی در بین‌النهرین بشمار می آمدند. در حدود ۲۲۳۰ پیش از مسیح به بابل تاختند و امپراطوری آکادی را برانداختند و طی یکصد سال پرآشوب (تا ۲۱۳۰) در آنجا فرمانروایی داشتند و گویا در همین عصر بر عیلام نیز سلطه یافته بودند. در ادوار بعد نیز گوتی‌ها پیوسته به آشوبگری می‌پرداختند و مزاحم زندگی اقوام منطقه بودند، ولی دیگر به قدرتی نرسیدند. دیاکونف بنا به استدلال خاصی ایشان را کوتی Kuti می‌خواند (ت. م.، ص ۵۹۷، ی ۴۴).

۳. Lullubi، نام گروهی از قبائل است که در زاگروس می‌زیستند. مردمی جنگجو و ویرانگر بودند که در حدود سدهٔ بیست‌وسوم سخت به فعالیت در بین‌النهرین پرداخته بودند، اما شکست خوردند. ایشان هرگز قدرت عظیمی کسب نکردند ولی پیوسته آشوبگر باقی ماندند.

۴. Kassites، در بابلی و آشوری Kashshu، Kashshi و در نامواژه‌های جغرافیائی در ایران محتملاً به صورت‌های قزوین و کاشان بازمانده است. کشّوها یا کاشیان که محتملاً به صورت اقوامی مهاجر از شمال غرب به نجد ایران وارد شده بودند، سرانجام در مناطق از زاگروس که امروزه لرستان خوانده می‌شود، ساکن شدند. دیاکونف و محققان روس با مهاجربودن کاشیان مخالف‌اند. وی آنان را با عیلامیان محتملاً خویشاوند می‌داند (ت. م.، ص ۱۶۳). نخستین‌بار در متون عیلامی در اواخر هزارهٔ سوم پیش از مسیح از آنان یاد شده است. در هزارهٔ دوم پیش از مسیح به بین‌النهرین تاختند، ولی شکست خوردند و تنها توانستند در بخش‌هائی از درّهٔ پهناور دجله و فرات، در شمال مرزهای بابل، باز بمانند. سپس، در همان هزاره بازتاختند و خاندان دوم سلطنتی بابل را تأسیس کردند (قرن هجدهم پ. م.) و ۵۷۶ سال بر آنجا فرمان راندند. کاشیان برای اولین بار اسب را که در نزد ایشان جانور مقدسی بود، وارد بابل کردند. آنها نظامی اقطاعی در بین‌النهرین پدید آوردند که محتملاً ملایم بود. در قرن دوازدهم پیش از میلاد، حکومت ایشان بر بابل توسط عیلامیان برافتاد، و در هزارهٔ اول به کوههای زاگروس بازگشتند. گمان می‌رود که لُرها از اعقاب ایشان باشند. [املاهای فارسی استاد بهار: کسپی‌ها، کسپه‌ها؛ به نظر آقای دکتر ارفعی املای «کاشی» و «کاشیان» برای این نام بهتر است. «kaššu و kašši هردو یک واژه است که اولی در صورت جمع مذکر فاعلی و دومی صورت جمع در حالت اضافی / مفعولی است». (دکتر ارفعی)]. ☆

جلگهٔ خوزستان بسر می‌بردند و دایرهٔ نفوذشان تا به درهٔ رود کُر در فارس می‌رسید. انشان، این خاستگاه کهن عیلامیان، خود در درهٔ رود کُر قرار داشت[۱]. آنچه از آثار فرهنگی این اقوام چه به صورت خشتها و کتیبه‌ها و چه به صورت آثار هنری بازمانده است، می‌تواند تا حدی راهنمای ما در شناخت تأثیرپذیری عمیق این اقوام از فرهنگ بین‌النهرینی باشد.

در میان این اقوام، عیلامیان و، سپس، هوریان از همه متمدن‌تر بودند، و گوتیان و لولوبیان از همه عقب‌مانده‌تر. از عیلامیان مگر در زمینهٔ هنر و معماری اثر چندانی باز نمانده است، ولی همین حد از آثار فرهنگیِ بازماندهٔ عیلامی نیز عمیقاً تأثیرپذیری از بین‌النهرین را نشان می‌دهد. وجود روابط سیاسی و اقتصادی وسیع میان عیلام و بین‌النهرین چنان قدیم و عمیق بود که نمی‌توانست بدون درآمیختن ساختهای فرهنگی باز بماند؛ از جمله، باید حتماً از خط عیلامی سخن گفت که وام فرهنگی بسیاری مهمی از تمدن سومری ـ اکدی بود. آثار هنری عیلامی در هر سه دورهٔ تاریخ عیلام زیر تأثیر بین‌النهرین و آسیای غربی قرار داشت، هرچند پیوسته نشان‌دهندهٔ کیفیات ذوقیِ ویژهٔ عیلامیان نیز بود.

مهرهای استوانه‌ای عیلام کهن (نیمهٔ اول هزارهٔ دوم پ. م.) در نشان دادن صحنه‌های پرستش، به مهرهای دوران بابل کهن شباهت دارد؛ و دارای صحنه‌هائی است که از سلسلهٔ سوم اور (۲۱۲۳ـ۲۰۰۴ پ. م.) به ارث برده است[۲]. تصویر خدایان با تاجهای شاخدار، تعقیب جانوران شاخدار به وسیلهٔ شیران که در بین‌النهرین باستان و در نجد ایران در ادوار بعد دیده می‌شود، نمونه‌هایی از ارتباط‌های فرهنگی و عقیدتی بین‌النهرین کهن و عیلام کهن است.

ارتباط هنری و فنی عیلام میانه را با بین‌النهرین، در دورهٔ فرمانروائی کسپیان بر

---

۱. Anshan، انشان یا انزان نام شهر و ایالتی بوده است در عیلام باستان، در شمال‌شرقی شیراز فعلی، در کوهپایه‌های اطراف رود کُر. در پی تحقیقات باستانشناسی، آثار باستانی پرارزشی که روشن‌کنندهٔ جنبه‌های چندی از تاریخ و فرهنگ عیلام است، از آنجا بدست آمده؛ از جمله، نمونه‌هائی از خط آغازین عیلامی. انشان در ۲۳۵۰ پیش از میلاد به عنوان سرزمین و دولتی که بر ضد دولت آکاد برخاسته بود، از اهمیت تاریخی برخوردار شد. مهمترین دورهٔ تاریخ آن قرون سیزدهم و دوازدهم پیش از میلاد است که طی آن، فرمانروایان عیلامی، به عنوان شاهان 'انشان و شوش'، پیوسته به سرزمین بابل می‌تاختند. در ۶۷۵ پیش از میلاد این سرزمین بدست پارسیان افتاد که تا زمان داریوش (۵۲۲ پ. م.) شاهان این خاندان خود را 'شاه انشان' می‌خواندند.

۲. ه. ا. *هنر ایران باستان*، ص ۴۹.

بابل، نیز می توان در استفاده از نقوش ساده شده و نازکی بر مُهرها دریافت که به قرن پانزدهم پیش از میلاد می رسد.[۱] این گونه مهرهای استوانه‌ای معمولاً از شیشه ساخته می شدند که خود محتملاً وامی از سرزمین مصر بوده است.[۲]

در دوران جدید تاریخ عیلام که به هزارهٔ اول پیش از میلاد می رسد، ما شاهد ارتباطهای خاصی میان نقش مهرهای عیلامی و آشوری هستیم.[۳]

مفرغ‌ها و بدل چینی‌های عیلامی نیز در دوران جدید تاریخ عیلام شبیه آثار برابر خود در قرنهای نهم و هشتم پیش از میلاد در سوریه‌اند.[۴]

اما در زمینه‌های دینی، علاوه بر شباهتهائی که میان تصویر خدایان عیلامی و بین‌النهرینی بر مهرها می‌توان دید، باید از بنای چغازنبیل یاد کرد که زیگوراتی است عظیم در چند کیلومتری شوش و متعلق به نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پیش از میلاد. این معبدِ پنج‌طبقه دقیقاً براساس بناهای شبیه خود در بین‌النهرین است که از هزارهٔ چهارم پیش از مسیح به این سو در آنجا دیده می‌شود؛ و البته کیفیات تزئینی خاص عیلامی را نیز نشان می‌دهد. این شباهت عمیق گویای این حقیقت است که در سرزمین عیلام، در اواخر هزارهٔ فوق، عقایدی مشابه، با عقاید دینی بین‌النهرین وجود داشته است، هرچند ممکن است عقاید این دوران در عیلام چندان ارتباطی با عقاید اعصار کهنتر بین‌النهرینی نداشته بوده باشد.

درنزدیک این زیگورات‌کاخی برای مردگان بنا شده‌است‌که شاید قابل‌مقایسه با آن‌گونه‌آرامگاههای شاهان‌آشوری‌باشدکه درنوشته‌های‌آشوری‌ازآنها یاد می‌شود.[۵]

در امور دینی اطلاعات اندکی نیز دربارهٔ جهان خدایان عیلامی داریم.

اینشوشینک[۶] که در اصل خدای شهر شوش بود، سپس، در دورانی که شوش مرکز عیلام گشت، چون مردوخ که در آغاز خدای بابل بود، خدای همهٔ سرزمین عیلام گردید. اما، برعکسِ مردوخ، او چون خدائی تصور می‌شد که فوق تصور مردمان باشد و لمس او و شناخت مستقیم کارهای او برای مردم ناممکن شمرده می‌شد. امر خلقت ظاهراً به دست او نبود.

---

۱. همان، ص ۵۱. ۲. همان.
۳. همان، ص ۵۳. ۴. همان، ص ۹۱.
۵. همان، ص ۷۱–۷۲.
6. Inshushinak

خدای دیگر عیلامیان، الههٔ باروری، کیریریشه بود. او الههٔ بزرگ عیلام شمرده می‌شد. او بخشندهٔ زندگی و سلامت بود. قهر او می توانست مردمان را دچار بیماری کند. تأثیر این الهه ظاهراً از مرزهای عیلام بیرون می‌رفت، یا محتملاً، وی همان الههٔ بومی بخشهای پهناوری از نجد ایران بود که وجودش در طی پژوهشهای باستانشناسی اثبات گشته است. در آثار بازمانده از لرستان می توانیم او را به صورت زنی که دو پستان خویش را در دستها می‌فشرد و چنبک زده، فرزندی می‌زاید، دید.

خدای دیگر نَهوَّنته[1]، خدای داوری، حقیقت و عدالت بود. سرانجام، خدای آفریننده در اساطیر عیلامی هومبَن* است.

این دو خدای واپسین در نزد تودهٔ مردم عیلام سخت محبوب بودند و نام آنان را به صورت بخشی از نام بسیاری از عیلامیان می‌توان دید. در نوشته‌های بازماندهٔ عیلامی اشاره به خدایان دیگری نیز وجود دارد.

شاید بتوان فرض کرد که اینشوشینک، با وجود خدای بزرگ بودن، خدائی چون زروان در اساطیر ادوار بعد ایران بوده است که خدای پدر، خدای دور از دسترس مردمان و خدائی دارای هیچ یا اندکی تأثیر بر زندگی روزمره بشمار می آمده است؛ در حالی که سه خدای دیگر مظهر خلقت، باروری و عدالت بوده‌اند و در ارتباط مستقیم با زندگی مردم. چنین ساختی را در اساطیر بسیاری از ملل دیگر هم می توان دید. چنان که کیریریشَه از سوئی با ایشتر بین‌النهرینی و از سوی دیگر، با اناهیتای ایرانی نه تنها قابل مقایسه است، بلکه در موقعیت خاص جغرافیائی و فرهنگی عیلام، مسلماً در ارتباطی تاریخی ـ فرهنگی با آنان است.

خدای آفرینندهٔ عیلامی را نیز شاید بتوان با مردوخ مقایسه کرد. مردوخ نیز در اصل خدای خالق نبود و تنها در اعصار جدیدتر تاریخ بابل است که وی به خدای خالق تبدیل می‌شود.

شاید بتوان نَهوَّنته، خدای داوری و حقیقت، را نیز با شمش از سوئی و مهر ایرانی از سوی دیگر مقایسه کرد و نوعی ارتباط فرهنگی میان آنان دید.

اطلاعات ما دربارهٔ کشّوها یا کاشیان، لولوبی‌ها و گوتی‌ها نیز، هرچند بسیار

---

1. Nahhunte

* [هومبن یا هوبَن (Huban)، بزرگترین خدا در تاریخ دین عیلام است. (دکتر ارفعی)]. ☆

محدودتر، گویای همین ارتباط، بین‌النهرین است. نقشِ بر سنگی که از انوبانی‌نی[1]، پادشاه لولوبی در نزدیک سرپل‌زهاب (بخشی از شهرستان قصرشیرین) بازمانده است، شاه لولوبی را در حالی، که پای بر شکم دشمنِ فروافتادهٔ خود نهاده است، نشان می‌دهد. در برابر او الههٔ نی‌نی[2] در جامه‌ای بلند ایستاده و در دستی که به سوی انوبانی‌نی دراز کرده است حلقه‌ای را می‌توان دید که در حجاری‌های بین‌النهرینی نماد نیروی الهی شمرده می‌شود؛ وی در دست دیگر ریسمانی را گرفته است که دو زندانی را بدان بسته‌اند (ارتباط ریسمان با زندانی دوم در حجاری ظاهر نیست). این تنها می‌تواند یادآور همان الههٔ پیوسته جوان، عشق‌بخش و رزم‌آور بین‌النهرینی باشد.

اگر به سوی شرق حرکت کنیم، در تورنگ‌تپهٔ گرگان به پیکرکی گلین از اواخر هزارهٔ سوم و آغاز هزارهٔ دوم پیش از میلاد برمی‌خوریم که منطقاً از آنِ همان الههٔ جوان و عشق‌بخش است که زایندگی، برکت و محتملاً پیروزی در جنگ به پیروان خود می‌بخشد. نیز در غرب، در تپهٔ سراب، باز هم به پیکرک زنی برمی‌خوریم که ظاهراً به شش هزار سال پیش از مسیح متعلق است و رسانندهٔ قدمت تقدس الههٔ عشق و باروری در نجد ایران است.

وجود چنین پیکرک‌هائی از الههٔ باروری محدود به همین چند نقطه نیست. از شرق تا به غرب، تا به آسیای صغیر و بین‌النهرین، در همهٔ این پهنه می‌توان به این پیکرک‌ها که محصول فرهنگ کشاورزی کهن منطقه است و از شش‌هزار تا سه‌هزار سال پیش از مسیح ادامه دارد، برخورد. ساختن این پیکرک‌ها می‌توانست نقشی جادوئی برای سازنده یا دارندهٔ آن داشته باشد و برکت، ثروت و موفقیت آورد و، در حقیقت، انسان به یاری این پیکرک‌ها قادر بود بر مردم، بر طبیعت و بر خود الهه اعمال نفوذ کند.

اما وجود این الهه را از طریق بقای فرهنگی آن در اساطیر و ادیان دورهٔ تمدن آریائی در نجد ایران نیز می‌توان دریافت.

الهه اناهیتا در ایران، الهه سَرَسْوَتی در درهٔ سند، ایشتر در بین‌النهرین، آفرودیت در یونان، همه وجود و بقای این الهه و آئین‌های او را در فرهنگ غرب آسیا را می‌رسانند. حتی هنگامی که دین اسلام سرزمین ما را فراگرفت و دیگر، عصر عقاید

---

1. Annubanini
2. Ninni

اساطیری بسر رسید،[۱] مردم ما که ذهنی اساطیری داشتند، بسیاری از عقاید عامیانه و خرافی خود را در مورد الههٔ باروری اعصار کهن و اناهیتای پیش از اسلام به بانوی محترم و بزرگ خاندان نبوت نسبت دادند و با تعصب و ایمانی از بُنِ دل از آن باورها دفاع کردند و می کنند.[۲]

اما ظاهراً درکنار این الههٔ مقدسِ باروری، آب، برکت‌بخشی و پیروزگری، فرزندی یا همسری نیز وجود داشته است که شهادت هر سالهٔ او و زندگی مجدد وی سبب وجودیِ آئین‌های سال نو در بین‌النهرین، نجد ایران و حتی آسیای میانه بوده است*.

متأسفانه باستان‌شناسی هنوز نتوانسته است نشانی از این ایزدِ شهیدشونده در اعصار کهنِ پیش‌آریائی در نجد ایران بدست آورد، ولی همهٔ تمدن[های]☆ مصر (ایزیس و ازیریس)، یونان و آسیای صغیر (سیبل و اتیس)، سوریه و فلسطین (ادونیس)، بین‌النهرین (مردوخ و ایشتر یا آشور و ایشتر)، و ایران و آسیای میانه (سودابه و سیاوش) و هند (رام و سیتا) و جهان یهود تا اسلام (یوسف و زلیخا) در اعصار جدیدتر تاریخ، معرف قدمت وجودی داستان شهادت ایزد شهیدشونده در ارتباط با مادر یا همسر خویش، به گونه‌های متفاوتند. با در نظر داشتن عمومیت پیکرک‌های الههٔ آب، عشق و جنگ در نجد ایران و عظمت الهه اناهیتا در ادوار بعد، و وجود داستان سیاوش و سودابه (که در بخش مورد بحث قرار خواهد گرفت)، به احتمال قوی می‌توان به وجود خدائی شهیدشونده در کنار الههٔ مادر در ایران پیش‌آریائی نیز باور داشت. طبعاً مورد سیاوش در ایران و رام در هند می‌رساند که کیفیات داستان ایزد شهیدشونده، از زاگروس تا سند، دچار تفاوتهائی خاص با غرب آسیا و تمدن‌های مدیترانهٔ شرقی بوده است. ما، بعدها، در کنار اناهیتا در ایران که دقیقاً از هر جهت با ایشتر قابل مقایسه و تطبیق است، نشانی از ایزد شهیدشونده نمی‌بینیم و آئینی که می‌بایست به او و ایزدی دیگر مربوط شود، به سودابه و سیاوش انتقال یافته است.** چنین تحولاتی در اساطیر خدایان و تبدیل آنها به داستانهای

---

۱. *قرآن مجید*، چنانکه می‌بایست، از اسطوره‌سازی‌های ادیان کهنتر از خود فارغ است و همین امر است که بدان ارزشی والا می‌بخشد.

۲. [یادداشت چرکنویس: «کتاب هانری کربن»].☆

* [ح. (رفرانس بخش‌های قبل)].☆

** [ح: دوگانه بودن آئین نوروزی سیاوشی و مهرگان فریدون در اینجا مورد اشاره قرار گیرد].☆

حماسی در ایران اندک نیست. داستانهای رستم نیز نمونه‌ای دیگر است که شخصیت ایندرهٔ هندوایرانی را در او و نه در ایزد بهرام می‌بینیم.

اما جالب توجه است که این تحولات و تبدلات در ساخت اسطوره، به آئین زیان نرسانیده است؛ و آئین‌های سیاوشی در آسیای میانه عمیقاً شبیه آئین‌های ایزد شهیدشوندهٔ آسیای غربی و مدیترانه شرقی بوده و هرساله در آنجا عزاداریهای عظیمی در آغاز سال، به راه می‌افتاده است؛ و هنوز هم آثار این‌گونه عزاداریها و دسته راه‌افتادنها را در فرهنگ خود می توانیم بازبیابیم و باور بداریم که هنوز هم گریستن برای شهیدی مقدس در فرهنگ ما می‌تواند سبب بهبود و رونق کارها و نزدیکی به خداوند شمرده شود.

وجود عید نوروز، که بعداً در بخش ( ) از آن مفصلاً گفتگو خواهیم کرد، و اهمیت شگفت‌آور آن در ایران و آسیای میانه و بقای شگفت‌آورتر آن تا عصر ما، که خود در اصل به آئین سیاوشی مربوط است، نشانی دیگر از بقا و اهمیت فوق‌العادهٔ اسطورهٔ الههٔ عشق و فرزند شهیدشوندهٔ او و آئین‌های وابسته بدانان در نجد ایران و آسیای میانه است.

شاید در پایان این بحث بتوان گفت که ما از خدایان و باورهای دینی ـ اسطوره‌ای پیش‌آریائی در ایران آگاه نیستیم؛ فقط، در پی بدست آمدن مجسمه‌های الههٔ مقدس و وجود اشکال خاص عزاداری نوع غرب آسیا در ایران آریائی‌شده، می‌توانیم باور کنیم که مرکز و هستهٔ اصلی دین در نزد مردم نجد ایران در آن دوره، درست به مانند بین‌النهرین، پرستش الهه باروری ـ عشق ـ آب و فرزند یا همسر شهیدشوندهٔ او بوده است که در آئین‌های عظیم عزاداری پیش از نوروز منعکس می‌شده، و سپس، با بازگشت این ایزدِ به شهادت رسیده، شادیهای نوروزی آغاز می‌گشته است.

رشتهٔ دیگری از مطالب اسطوره‌ای و اعتقادی در روایات اوستائی و پهلوی وجود دارد که محتملاً هندوایرانی نیست، ولی نشانه‌ای اطمینان‌بخش از آنها در آثار بدست‌آمده از دوران بومی قبل از آریائی در دست نیست، و تنها براساس مطالعات تطبیقی می‌توان به وجود و قدمت آنها در دوران فرهنگ بومی نجد ایران واقف شد، که از آنها در بخش ۲ـ۳ـ۲ـ۲ـ۱ یاد شده است.

۲ـ۳ـ۲ فرهنگ هندوایرانی

۲ـ۳ـ۲ـ۱ زمینه‌های مشترک اساطیری هند و اروپائی

*اساطیر هندوایرانی خود بخشی است از اساطیر هند و اروپائی. بررسی اساطیر هند و اروپائی، با سابقهٔ نسبتاً دراز خود، هنوز در مراحلی ابتدائی قرار دارد و سالها باید تا بتوان به نتایجی بهتر در این باره رسید. در مجموع، به علت آمیختگی‌های عمیق که فرهنگ این اقوام با فرهنگ‌های اقوام بومی سرزمینهای گوناگون یافته است و به علت تحول و حرکت مستقلی که هر گروه از اقوام هند و اروپائی در طی هزاران سال یافته‌اند، رسیدن به نتایجی در زمینهٔ اساطیر تطبیقی هند و اروپائی مشکل است و در میان صاحبان نظر اختلافی سخت در این باره وجود دارد.

پس از پژوهش‌های نابسامان ماکس مولر و دیگر متفکرانی که همرای وی بودند[۱]، بررسی‌های دومزیل و پیروان او دریچه‌های تازه‌ای را به روی بررسی‌های تطبیق اساطیر هند و اروپائی گشوده است که مختصری از آن در بخش (   ) یاد شد. اما علاوه بر نظریات او، می‌توان از نکته‌های مشترک دیگری در اساطیر و اعتقادات هند و اروپائی سخن گفت که شاید منشأشان به اعصاری بسیار کهن در تحولات اجتماعی هند و اروپائیان برسد.

نخست، وجود بُنِ پدرسالارانهٔ اساطیر هند و اروپائی است. خدایان بزرگ هندوایرانی، یونانی، رومی و نُردی[۲] همه نرینه‌اند، و اهمیت الهگان نیرومندی چون اناهیتا در اساطیر ایرانی و هِرا[۳] و آفرودیت[۴] در اساطیر یونان، در حدی وسیع، نتیجهٔ درآمیختن اساطیر این اقوام با اساطیر مادرسالار بومی این سرزمینها است. هم‌چنین افسانه‌های خدایان باروری چون داستان بالدر[۵] نردی، باکوس[۶] و دیونیسوس[۷] یونانی، افسانهٔ ایزدی و انسانی شدهٔ سیاوش در ایران و رامایَنه[۸] در هند

---

* [ح. منابع تحقیق: دربارهٔ این که مهمترین منبع ما دربارهٔ هند ریگ‌ودا است بحث شود، دربارهٔ یونان، دربارهٔ نَردیک اِدا، دربارهٔ ایران، دربارهٔ روم؛ به صورت یادداشت آورده شود]. ☆

۱. نک. ۱ـ۳ـ۱.

2. Nordic
3. Hera / Here
4. Aphrodite
5. Balder
6. Bacchus
7. Dionysus / Dionysos
8. Ramayana

نیز از اقوام کشاورز بومی به وام گرفته شده است.

پدرسالارانه بودن اساطیر هند و اروپائی ظاهراً با اقتصادی عمدةً متکی بر شبانی مربوط است؛ در حالی که وجود مادرسالاری در آسیای غربی و بخشهای عظیمی از اروپا، در اعصار بسیار کهن، با پدیدآمدن کشاورزی در دورهٔ میان‌سنگی و نوسنگی در این نواحی ارتباط دارد. طبعاً تحول بعدی اساطیر مادرسالار آسیای غربی به اساطیری پدرسالار ربطی به ورود هندوایرانیان بدین منطقه ندارد و این تحولی طبیعی است که در پی تطوّر جامعهٔ کشاورزی ابتدائی بین‌النهرینی به جامعه‌ای طبقاتی پدید آمده بوده است.

وجود دیئوس-پدر[۱] در هند، زئوس-پدر[۲] در یونان و ژوپیتر[۳] (ژو-پدر) در روم، که هر یک، در زمان خود، خدای بزرگ یکی از این اقوام هند و اروپائی بشمار می‌آمدند، با توجه به نرینه‌بودن آنان، وحدت پدرسالارانهٔ فرهنگ و اساطیر هند و اروپائی را نشان می‌دهد. وجود اهوره‌مزدای ایرانی و اُدین[۴] نُردی نیز مؤید آن است. پدر بودن این خدایان معرف سخت کهنه‌بودن آنها است. از نظر ریشه‌شناسی نیز آن سه نام با یکدیگر مربوطند[۵] و بدین‌گونه عصر بسیار کهنی را القاء می‌کنند که هند و اروپائیان به خدایان آسمانی-فضائی، خدایان آسمان و رعدوبرق، که در نوع خود از ابتدائی‌ترین اشکال خدایان اقوام کهن گله‌دار بشمار می‌آیند، ایمان داشته‌اند.

زمینه‌های مشترک دیگری نیز در اساطیر هند و اروپائی بچشم می‌خورد. از جمله می‌توان از اهمیت و بزرگداشت آتش سخن گفت: اگنی[۶] در وداها، آذر[۷] در ایران، هستیا[۸] در یونان، وِستا[۹] در روم و اوگنیس سزونتا[۱۰] در لیتوانی دنبالهٔ طبیعی ستایش و بزرگداشت آتش مقدسی است که در درون دوده‌های اقوام ابتدائی هند و اروپائی

---

1. Dyaus pítṛ

2. Zeus Pater

3. Jupiter

4. Odin

۵. در نام این هر سه ارتباط با روشنائی دیده می‌شود، زیرا نام آنان از ریشهٔ هند و اروپائی نخستین div به معنای درخشیدن است. شکل مشترک نخستین deivos، در سنسکریت به صورت deva-s، در لیتوانیائی deva-s و در لاتین deu-s ظاهر می‌شود که همه معنای خدا دارد.

6. Agni

۷. اوستا: ātar

8. Hestia

9. Vesta

10. Ugnis Szventá

وجود داشته و خود مظهر وجودی و وحدت‌بخشندهٔ هر دوده بشمار می‌آمده است. هنوز هم در نزد ما ایرانیان، اصطلاح «اجاقش کور است» به معنای وجود نداشتن فرزند و فرومردن خانواده است. طبعاً باید توجه داشت که آئین‌های بزرگداشت آتش حتی در میان هندیان و ایرانیان باستان نیز تفاوتهائی با یکدیگر داشته‌اند؛ و نیز از نظر جنسیت، میان هستیا و وستا از یک سو، و اگنی و آذر از سوی دیگر تفاوت است. آنان مادینه و اینان نرینه‌اند.

جنبهٔ مشترک دیگر در اساطیر هند و اروپائیان این است که این اقوام برای خدایان خویش به مظاهر مادّی، بت، قائل نبودند. وجود مجسمه‌های یونانی خدایان دنبالهٔ فرهنگ اژه‌یی و مصری قدیم است. از فرهنگ دورهٔ ودائی هند نیز نشانی از خدایان به صورت بتها در دست نیست، و این‌گونه مجسمه‌ها در هند به ادوار بعد و تأثیر دیگر فرهنگ‌ها مربوط است. در ایران نیز، تنها، تصویری از اهوره‌مزدا بر بالای حجاری‌ها و نقش‌برسنگهای هخامنشی (معروف به فروهر در عصر ما) دیده می‌شود که ملهم از بین‌النهرین است و اصالت ایرانی ندارد.[۱] در دورهٔ ساسانیان نیز در نقش‌برسنگها تصویر هرمزد خدای را می‌بینیم که در برابر شاهان ساسانی ایستاده و سلطنت را بدیشان تفویض می‌کند و این ما را به یاد نقش‌برسنگها و نقش‌برفلزهای آسیای غربی و زاگروس در اعصار کهن پیش از مسیح می‌افکند که غیرآریائی است.

نبودن بت در فرهنگ هند و اروپائی نیز خود نتیجه‌ای دیگر از اقتصاد دامداری این اقوام است، زیرا بت‌سازی و بت‌پرستی به نحوی با فرهنگ شهری ساکن در اعصار باستان مربوط است و در جوامع گله‌دار و کوچ‌نشین معمولاً بروز نمی‌کند.

اساطیر و آئین‌های همهٔ اقوام هند و اروپائی جنبه‌هائی از اعتقاد به جادوگری را نیز به همراه دارند و ظاهراً عمل بدانها در میان همهٔ طبقات جامعه رواج داشت است.

در اهمیت نظریات دومزیل در تطبیق و تحلیل ساخت سه‌بخشی جامعهٔ هند و اروپائی[۲]، که مهمترین بحث در این زمینه است، قبلاً سخن رفته است. در اروپا و امریکا نیز مکتب وی پیروان بسیار دارد؛ ولی بررسی این موضوع خارج از بحث ما

---

۱. [ح: نظر خانم بویس در zoroastrians داده شود.]

۲. خلاصهٔ نظریات ژرژ دومزیل در مقالات و کتابهایش در *N. C. M.* آمده است.

است، و نیز هنوز بر سر این رشته آراء بحث و جدل فراوان است، و قطعیت یافتن چنین مطالعه‌ای تطبیق هنوز به سالهای دراز دیگری نیاز دارد، تا بتواند به صورت بحثی متبلور و مشخص مطرح گردد.

هرچند تردیدی نیست که مسلماً می‌توان بر پایه‌ای عملی بسیاری نکات مبهم و ناشناخته را در زمینهٔ اساطیر و آئین‌های هند و اروپائی روشن ساخت، اما شاید هرگز نتوان در مورد اساطیر هند و اروپائی به یک بازسازی جامع و مانع رسید، زیرا اصولاً معلوم نیست که این اقوام که در پهنه‌ای عظیم از میانه‌های سیبری تا اروپای مرکزی پراکنده گشته بوده‌اند، هرگز توانسته بوده باشند در مراحلی از تاریخ خود به مجموعه‌ای کاملاً مشترک و واحد از اساطیر رسیده باشند، یا اگر هم چنین مجموعه‌ای وجود داشته بوده است، هرگز حفظ شده باشد.

۲ـ۳ـ۲ـ۲ اساطیر هندوایرانی نخستین

با توجه به کیفیات باستانشناسی و آثار مکتوب اقوام منشعب از اصل هندوایرانی (میتانی، ودائی، و ایرانی باستان)، شاید بتوان دورهٔ فرهنگ آندرنوو[۱] را که مرحلهٔ قوام یافتن ساختهای طبقاتی و پیشرفت ابزار و شیوه‌های تولید در درون جامعهٔ هندوایرانی است[۲]، دوران شکل‌گرفتن اساطیر آریائی (هندوایرانی) نخستین[۳] فرض کرد. طبعاً می‌توان تصور کرد که دوران حرکت اقوام هندوایرانی در طی هزارهٔ دوم پیش از مسیح تا رسیدن ایشان به سرزمینهای جنوبی آسیای میانه، خود تأثیرات تازه‌ای بر فرهنگ اقوام هندوایرانی نهاده و شاید مقدمات جدائی دو فرهنگ هندی و ایرانی را از یکدیگر نیز فراهم آورده باشد. محتملاً باید دورهٔ قبلی (دورهٔ آندرنوو) را دورهٔ شکل‌گرفتن و دورهٔ دوم (دورهٔ مهاجرت) را دورهٔ کمال یافتن و آغازِ بخش گشتن این فرهنگ به دو گروه هندی و ایرانی دانست.

قدمت کهنترین مدارک اساطیری که سودمند در بازسازی دین آریائیان در مرحلهٔ فرهنگ هندوایرانی نخستین (فرهنگ آندرنوو و دوران مهاجرت به جنوب

---

۱. دربارهٔ فرهنگ آندرنوو نک. ۲ـ۳ همین کتاب.

۲. از گورهای متعلق به فرهنگ آندرنووُ می‌توان به تفاوتهای طبقاتی در آن جامعه پی‌برد؛ ولی محتملاً پدیدآمدن شکلهای طبقاتی باید مقدم بر آن عصر باشد.

3. Proto-Indo-Iranian

ایشان) است، به عصر الواح شاهان میتانی می‌رسد[1]: در سال ۱۳۸۰ پیش از مسیح، میان پادشاه دولت حِتّی و پادشاه میتانی، به نام متّی‌وزه[2]، پیمانی بسته شد که متن آن بر الواحی در بغازکوی[3] بدست آمده است. متّی‌وزه در این الواح به برترین خدایان خود سوگند می‌خورد و از می‌ـایت‌ـرَ، او‌ـرو‌ـو‌ـنَ، این‌ـدَ‌ـرَ، نَ‌ـشَ‌ـئت‌ـتی[4] یاد می‌کند که در واقع برابر میتره‌ـورونه، ایندرَه و اشوین‌ها[5] در اساطیر ودائی است.

از اساطیر ودائی ـ که در بخشی دیگر به تفصیل معرفی خواهد شد[6] ـ آنچه بیش از همه در بازسازی اساطیر هندوایرانی نخستین سودمند است، کهنه‌ترین بخش آن، یعنی *ریگ‌ودا*[7] است که هنوز آثاری چندان ـ مگر در واپسین بخش خود ـ از درآمیختن به تفکرات بومی درهٔ سند و تحول و تغییر بعدی، در آن دیده نمی‌شود. این اثر که کهنترین گنجینهٔ تفکر و اساطیر هندوایرانی است، بر پایهٔ تصورات کهن آریائیان قرار دارد و در سراسر آن، این اندیشه بچشم می‌خورد که همه‌چیز و همهٔ پدیده‌های طبیعت که انسان را در برگرفته‌اند دارای جان و مقدسند. با این همه، ریگ‌ودا

---

۱. قوم میتانی (Mitanni) از اقوام هندوایرانی است که بر بومیان هوری‌نژاد در غرب آسیا فائق آمدند (نک. ۲ـ۳ـ۱ـ۷، ی. مربوط به Hurrians) و بر ایشان فرمان راندند. سلطنت ایشان از ۱۵۰۰ تا ۱۳۰۰ پیش از میلاد به درازا کشید. از نظر فرهنگی، میتانی بیشتر با آریائیان هند که بعدها در درهٔ سند جای گرفتند، مربوطند، اما نام بعضی از شاهان ایشان با نامهای ایرانی باستان شبیه است. اشراف حاکم میتانی به نام مرینو (Maryannu) خوانده می‌شدند. سرزمین متصرفی ایشان ـ در اوج قدرت ـ در شمال بین‌النهرین، از کرکوک (ارپخه Arapkha) و کوههای زاگروس در شرق، تا مدیترانه در غرب گسترده بود و از بخشی از سرزمین آشور نیز می‌گذشت. مرکز آن دولت در نواحی اطراف رود خابور، از شعبات فرات، به نام وسوکنی (Wassukani) بود. مهمترین شاه میتانی شئوش‌شتر (Shaushshatar) بود که در حدود ۱۴۸۰ پیش از میلاد سلطنت می‌کرد و بر کشور آشور فائق آمد. واپسین شاه مستقل ایشان، توشرته (Tushrata)، در حدود ۱۳۶۰ پیش از مسیح بود. سرانجام، آشوریان بدست شلمانصر (Shalmanesar)، که از ۱۲۴۵ تا ۱۲۲۵ پیش از مسیح بر آشور فرمان می‌راندند، کشور میتانی را از میانه برداشتند.

2. Matti-Waza

۳. Boghazkeui، در آسیای صغیر.

۴. mi-it-ra، u-ru-w-na، in-da-ra، na-ša-at-ti . ظاهراً در کنار املاءهای یادشده، املاء in-dar، u-ru-na هم دیده می‌شود (نک. ی. ۳۳۱، ص ۴۲۸ د. ا. ب.). نامهای خاص میتانی چون Artatama، Artašuwara، که جزء دوم آن با hvar اوستائی به معنای خورشید مربوط است و šuwardata که با Hvar-dāta ایرانی نزدیک است، ساختهای مرکبی گاه همانند و گاه شبیه نامهای خاص ایرانی را نشان می‌دهد.

5. Aśvin

۶. نک. ۳ـ۱ـ۱ـ۱.

۷. *Rig Vedā* که از آن با علامت اختصاری RV. یاد می‌کنند.

مجموعهٔ تفکری چندان ابتدائی هم نیست. از جمله، این متن معرف جامعه‌ای طبقاتی است که قبلاً از آن سخن رفت؛ و نیز، گرایش پدیده‌های مقدس طبیعت را به تحول به سوی خدایان مجرد در آن می‌توان دید، هرچند که گاه‌گاه، اسطوره و زبان ودائی هنوز می‌توانند پیوند خدا و نامش را با منشأ طبیعیش نشان دهند.

وجود نام خدایان بزرگ میتانی در ریگ‌ودا و برابری موقعیت ایشان در سلسله مراتب جهان خدایان در عقاید هر دو قوم، دلیلی دیگر را بر کهنگی ریگ‌ودا است؛ و بدین روی، در این زمان گمان می‌دارند که به احتمال قوی، ساخت اساطیر اقوام هندوایرانی، پیش از جدائی و پراکندگی نهائی ایشان در اواخر هزارهٔ دوم پیش از مسیح چیزی شبیه و نزدیک به ساخت مجموعهٔ اساطیری ریگ‌ودائی، بخصوص بخشهای آغازین و میانهٔ آن باید بوده باشد.

اساطیر کهن ایرانی (ادبیات اوستائی، اشارات دینی در کتیبه‌های هخامنشی، الواح بازمانده در تخت‌جمشید) و نوشته‌هائی چون 'تاریخ‌ها'ی هردوت مستقیماً یاری بسیاری به کار بازسازی اساطیر آریائی نمی‌کند؛ زیرا با تحول تفکرات دینی در ایران باستان، اثری دست‌ناخورده از نحوهٔ تفکر در ادوار قبل بر جای نمانده است و چنان کیفیاتی در این بخش از تفکر هندوایرانی دیده می‌شود که اگر اساطیر ودائی در دست نبود، تنها به یاری اساطیر ایرانی قادر به بازسازی نسبةً دقیق اساطیر هندوایرانی نبودیم. امّا یک بررسی تطبیق میان سلسله همانندی‌های موجود میان اساطیر اوستائی و اساطیر ودائی ما را معتقد می‌سازد که، با وجود همهٔ تحولات خاص ایرانی، اساطیر اوستائی انباشته از برداشتها و باورهای بسیار کهن هندوایرانی است و بی‌گمان می‌توان باور داشت که این سلسله همانندی‌ها شاهدی استوار بر تعلق اساطیر ودائی و اوستائی به مرحلهٔ قدیمتر فرهنگ هندوایرانی است و نشان می‌دهد که این ساختها و اسطوره‌ها متأخر نیست و متکی برباوری کهن است.

۲ـ۳ـ۲ـ۲ـ۱ زمینه‌های اعتقادی ـ اسطوره‌ای

در این بحث ما تنها زمینه‌های مشترک اساطیر ایرانی و ودائی را که راهگشای ما به شناخت اساطیر هندوایرانی است، مطرح می‌کنیم و گاه از اساطیر هند و اروپائی نیز یاری می‌جوئیم.

۲ـ۳ـ۲ـ۲ـ۱ـ۱ تصور هندوایرانی از جهان و سرآغاز آن

در گیهانشناخت هند و اروپائی* و از جمله ودائی، در کهنه‌ترین بخش خود، هستی خارج از پهنهٔ گسترده زمین و آسمان بیکرانه نیست و خدایان در همین محدوده بسر می‌برند و عمل می‌کنند. اما، در اساطیر ایرانی در این زمینه تحولی دیده می‌شود و آسمان، هرچند بسیار پهناور، ولی کرانه‌مند است و بیکرانگی به جهان فوق آسمان بخشیده شده است*؛ و زمین و آسمان، با همهٔ گستردگی خود، تنها بخش کوچکی از جهان را تشکیل می‌دهند و به میدان نبردی میان خیر و شر تبدیل گشته‌اند.

سخت طبیعی است، و مطالعات تطبیقی نیز یاری می‌دهد که باور کنیم اساطیر ودائی در این گیهانشناخت کهنتر، اصیلتر و محتملاً معرف گیهانشناخت مرحلهٔ هندوایرانی است. پس بهتر است آن را دقیقاً بشناسیم و با گیهانشناخت ایرانی مقایسه کنیم.

در ریگ‌ودا سخن از زمین، فضا و آسمان می‌رود که به ترتیب بر روی هم قرار دارند. شاید تقسیم جهان در اساطیر ایرانی به سه بخش تاریکی، تهیگی و روشنی که در زیر، میان و بالای یکدیگر قرار دارند، ملهم از این برداشت هندوایرانی منعکس در وداها باشد؛ بویژه اگر توجه کنیم که خدای تهیگی (خدای جهان خلاء، واقع میان نور و تاریکی) در اساطیر زردشتی همان خدای فضای هندوایرانی، وای، است. در اساطیر ودائی و هندواروپائی یک دیدگاه کهنتر که قائل به وجود دو بخش در جهان (زمین و آسمان) است نیز دیده می‌شود.

در اساطیر ودائی، طاق آسمان مرزی است میان جهان قابل رؤیت فوقانی (فضا) و جهان ناپیدای مینوی (آسمان) که جایگاه نور و سرای خدایان است. خورشید و ستارگان بر طاق آسمان حرکت می‌کنند. در اساطیر زردشتی، در درون آسمان تقسیمی دوگانه به صورت آسمان آمیخته و نیامیخته به پلیدی‌های اهریمنی وجود دارد، ولی خدایان برتر از آسمانها، در فوق آن، در جهان روشنی مطلق بسر می‌برند که بیکرانه است*. ظاهراً، جهان روشنی مطلق در اساطیر ایران، رشد و تحول از مفهوم آسمان خدایان ودائی است.

اما در قطعه‌ای از آترَو ودا، طاق آسمان میان سه بخشِ یادشده و جهان روشنی

---

* [ح: دقت دقت!].☆

قرار می‌گیرد (67، 17 .VS)، که شباهت نزدیکتری با اساطیر ایرانی دارد، ولی دارای قدمت نیست. در وداها، زمین بزرگ، پهناور، گسترده و بیکران است و آن را گرد چون چرخی می‌دانند. در اساطیر ایران زمین گرد و دورگذر است؛ اما گردی مطرح شده در اساطیر ایرانی (چون زردهٔ تخم‌مرغ) با گردی ودائی (چون چرخ) مختلف است و این اختلاف ناشی از برداشت متفاوت ایرانی از شکل آسمان و زمین است (پوسته و زردهٔ تخم‌مرغ).

ریگ‌ودا چهار جهت اصلی را می‌شناسد، اساطیر ایران نیز چنین است. در هر دو گروه اساطیر هفت اقلیم را می‌شناسند، که محتملاً هر دو آن را از بین‌النهرین به وام گرفته‌اند.

در *ریگ‌ودا* به دو دیدگاه دربارهٔ سرآغاز هستی برمی‌خوریم که یکی زایش و دیگری آفرینش است. به یک روایت که با اساطیر بعضی اقوام دیگر هندواروپائی نیز هماهنگی دارد[1]، به خدا-پدری برمی‌خوریم که همه هستی از او پدید آمده است. او دیئوس، پدر نخستین، است؛ و گاه خود پدر و مادر نخستینی است که خدایان و جهان را زائیده است. همسر او، پرتهوی[2]، الههٔ زمین است که در ترکیبی دوئی به صورت dyāvā pṛthvī ظاهر می‌شود. امر زایش در دیدگاه ودائی تنها به او و پرتهوی محدود نمی‌شود، خدایان دیگر نیز قدرت زایش دارند.

به روایتی دیگر که باید تازه‌تر باشد، هستی نه براثر زایش که براثر آفرینش پدید آمده است. از جمله، *ایندره زمین و آسمان را می‌سازد و می‌آفریند**. اصولاً، اغتشاش بسیاری در امر آفرینش در اساطیر ودائی به چشم می‌خورد و آفریدگار زمین و آسمان پیوسته یکی نیست و هدف مشخصی نیز برای آفرینش یا زایش در ریگ‌ودا بنظر نمی‌رسد.

در اساطیر ایران نیز زایش و آفرینش هر دو هست. خدایان از هرمزد و سپندارمذ پدید می‌آیند، یا توسط هرمزد خلق می‌شوند. کیومرث، نخستین انسان، از ازدواج هرمزد خدای با دختر خود سپندارمذ به وجود می‌آید. اما هرمزد موجودات دیگر را خلق می‌کند. اساطیر ایرانی، برعکس ریگ‌ودا، هدفی را در امر خلقت دنبال

---

1. *V. M.*, p. II

2. pṛthvi، پرتوی.

* [ح: مرجع و ذکر اسطورهٔ معکوس زایش ایندره از آسمان و زمین]. ☆

می‌کند و آن ایجاد نیروئی و میدانی برای نبرد با اهریمن است، تا اسارت و نابودی وی را ببار آورد.

بدین‌گونه، بنا بر اساطیر هندوایرانی و هند و اروپائی، شاید بتوان گفت که آریائیان پیش از گسترش و حتی تا زمانی پس از آن، خدا-پدر کهن هند و اروپائی را در فرهنگ هندوایرانی خود حفظ کرده بودند که براساس* همسری با الههٔ مادر، یا بخود، هستی را زائیده بودند. محتملاً، اقوام هندوایرانی، مانند اقوام دیگر بشری، با پیشرفت تمدن، با شروع سفال‌گری و ابزارسازی، به مفهوم خدای آفریننده نزدیک شدند و از آن پس، از اساطیر ایشان این دو برداشت (زایش، آفرینش) درهم آمیخت وافسانه‌های مربوط به آن به روایات مختلف، هر دو، دراعصار بعد، درکنار هم نقل شد.

در دورهٔ متأخر *ریگ‌ودا*، نحوهٔ دیگری از هستی یافتن جهان مطرح می‌شود که نه زایش است و نه خلقت. در یکی از متأخرترین سرودهای این اثر، به نام پوروشه-سوکته[1] (۱۰/۹۰)، سخن از هستی یافتن جهان از تن غولی است به نام پرجاپتی که خدایان با قربانی‌کردن وی، آسمان را از سر، فضا را از ناف و زمین را از پای وی می‌ساختند. از اندیشه‌اش ماه، از چشمش خورشید، از دهانش ایندره و اگنی و از نفسش بادها پدید آمدند. افسانه‌های دیگری نیز دربارهٔ او موجود است که در پارهٔ نخستین این کتاب از آنها سخن رفته است[2].

در ایران نیز نشانهٔ اندکی از وجود این اسطورهٔ کهن در امر خلقت هرمزدی[3] و به نحوی دیگر، در اساطیر زروانی و شخص زروان دیده می‌شود.[4]

به گمان این نگارنده، محتملاً اسطورهٔ پرجاپتی در هند، زروان در ایران تیامت در بین‌النهرین، کرنوس در یونان و یمیر در اسکاندیناوی از یک خانواده و متعلق به جوامع کشاورز آسیای غربی و اروپائی پیش از ورود اقوام هند و اروپائی به این مناطق است[5]. شاید ظهور نام پرجاپتی در واپسین سرودهای ریگ‌ودا و رونق گرفتن

---

* [ظاهراً: از راه، از طریق]. ☆

1. Puruṣa-sūkta

۲. [پارهٔ نخست، بخش یازدهم، ی ۱۱]. ☆ ۳. [پارهٔ نخست، بخش دهم]. ☆

۴. کریستن‌سن یمیر را وام گرفته از ایران می‌داند. نک. [نخستین *انسان و نخستین شهریار*، ج ۱، ص ۴۶-۵۰]. ☆

۵. [نک. دو یادداشت پیشین]. ☆

اسطوره‌های زروانی در دورهٔ میانهٔ فرهنگ ایرانی (اشکانی ـ ساسانی) و بی‌اهمیت بودن زروان در اوستا و نبودن او در کتیبه‌های هخامنشی، خود دلایلی جدی بر غیرآریائی بودن این گروه اسطوره‌ها و تعلق آنها به گروه اساطیر بومی و غیرآریائی دو سرزمین هندوایران باشد که بعداً، در دورهٔ تلفیق، به دین ودائی و ایرانی راه یافته است.

در اساطیر متأخر ریگ‌ودائی از آبهای نخستین و زرینه تخمِ هستی که بر این آبها قرار داشت، نیز سخن می‌رود. بنا بر این اسطوره، این تخم سپس به دو بخش شد و روانی که در آن بود به آفرینش کام برد و جهان پدید آمد. در اساطیر ایران نیز زمین و آسمان به زرده و پوستهٔ تخم‌مرغ تشبیه می‌شود که متعلق به دورهٔ میانهٔ اساطیر ما است و از آن نشانی در *اوستا* نیست. در اساطیر یونان نیز سخن از تخم نخستین و تقسیم آن به دو بخش می‌رود، که آن هم محتملاً بومی است.

پدیدهٔ مشترک دیگری که مسلماً هندوایرانی است، نیروی پایداردارندهٔ نظم جهان و قانون طبیعت است. این نیرو در وداها ارته[۱] و در اوستا اشه[۲] خوانده می‌شود و خدایان بزرگ آن را پاس می‌دارند. ارته یا اشه در جهان اخلاقی نیز به عنوان راستی و تقوی در کار است.

در برابر این نیرو در اوستا دراُگه[۳] قرار دارد که در اصل مظهر بی‌نظمی و بی‌قانونی در جهان و طبیعت و در متنهای اوستائی دروغ و فریب است که بر ضد اهوره‌مزدا و حق بکار گرفته می‌شود. در وداها دروه[۴] به معنای آسیب، خیانت، شر و روح شریر است، و برعکس آنچه در متون اوستائی و کتیبه‌های فارسی باستان دیده می‌شود، در برابر ارته قرار ندارد.

۲ـ۳ـ۲ـ۱ـ۱ـ۲ خدایان و دشمنان خدایان

در اساطیر ریگ‌ودائی عمومی خدایان devá است که معمولاً سی‌وسه تن هستند، و از ایشان به هر یک از سه بخش جهان (زمین، فضا و آسمان) یازده خدا تعلق

---

۱. arta، درست، نظم مقرر، نظم مقدس، قانون الهی، حقیقت.

۲. aša، فارسی باستان arta

۳. draoga-، draoγa- در فارسی باستان drauga-. [شاید املای فارسی درَئوگَه را آسانتر بشود خواند] ☆

4. druh

می‌گیرد. این نام در اوستا و کتیبه‌های هخامنشی نیز به ترتیب، به صورت -daeva، -daiva ظاهر می‌گردد که نام عمومی دشمنان خدایان است. این تضاد در شخصیت میان دیوهٔ هندی و دئیوهٔ ایرانی را عموماً براثر تحول معنائی واژه در ایران می‌دانند. می‌توان باور داشت که این واژه در زبان هندواروپائی نخستین یکی از رایج‌ترین واژه‌ها برای مفهوم خدا بوده است[۱] و در دورهٔ فرهنگ هندوایرانی نیز عمومی‌ترین اصطلاح برای بیان مفهوم خدا بشمار می‌آمده است.

اما اصطلاح اسوره -ásura، در *ریگ‌ودا* و اهوره -ahura، در ایرانی باستان[۲] اصطلاحی است خاص شاخهٔ هندوایرانی، از زبانهای هندواروپائی، به معنای روحانی، ایزدی و خدا، که در بخش عمدهٔ *ریگ‌ودا* بصورت صفتی برای سرکردگان خدایان چون ورونه، ایندره و اگنی بکار رفته است. می‌توان محتمل شمرد که در ایران نیز کاربرد واژهٔ اهوره در دورهٔ ایرانی نخستین (پیش از پدیدآمدن کتیبه‌های هخامنشی و ظاهرشدن گاهان زردشت) چنین بوده است و بنا بر این، به احتمال بسیار، در دورهٔ فرهنگ هندوایرانی نیز واژهٔ اسوره نه معرف گروهی مجزا از خدایان، که معرف سرکردگان خدایان بوده است.

در کنار این اصطلاحاتِ مشترک هندوایرانی، ایرانیان واژگان خاصی نیز برای خدا داشتند که yazata در *اوستا* و baga در فارسی باستان است. واژهٔ نخستین که بصورت ایزد و یزدان هنوز هم واژه‌ای است سخت محبوب آثار ادبی فارسی، اسم مفعول از ریشهٔ yaz اوستا (برابر yad فارسی باستان) به معنای ستودن و ستایش کردن است که در زبانهای باستانی، تنها در *اوستا* به معنای خدا بکار می‌رود و در سنسکریت به صورت yajatá، قابل پرستش، مقدس، ایزدی و والا معنا می‌دهد. واژهٔ دوم، baga، تنها در فارسی باستان است که معنای خدا دارد. این واژه در اوستا به معنای سهم و اقبال، و در سنسکریت بصورت bhága به معنای بخشایندهٔ (اقبال)، و در متنهای کلیسائی باستانی اسلاوی (o. c. s.) به صورت bogū به معنای خدا است. در فارسی واژه‌های بخت و باغ با این واژه همریشه است و در واژهٔ بغپور / فغفور به معنای فرزند خدا و در نامهای محل بصورت بیدُخت، بیکند و بغداد بازمانده است.

---

۱. از ریشه div، به معنای درخشیدن. یونانی zeus، لاتین dīvus، deus، هندواروپائی نخستین -deiuo*. دیوه در سنسکریت به چند معنا است: آسمانی، ایزدی، ایزد، الوهیت، پریستار، شاه، شاهزاده، شهبانو.

۲. هندواروپائی نخستین -esuro*.

اما از جهت کیفیات توصیفی خدایان و بررسی مشخصات و خویشکاری ایشان در اساطیر هندوایرانی باید گفت که از *ریگ‌ودا* و یشتهای اوستائی برمی‌آید که در عصر فرهنگ هندوایرانی عقیده به شباهت خدایان به انسان وجود داشته است[۱]، زیرا هر دو بخش ودائی و اوستائی انباشته از وجوه مشترکی در این زمینه است.

اما اگر اساطیر ریگ‌ودائی را معرف بهتری برای شناخت اساطیر کهنتر هندوایرانی بدانیم، باید بپذیریم که در بسیاری موارد، خدایان ودائی ــ و در نتیجه خدایان هندوایرانی ــ هنوز شدیداً خصوصیات طبیعی خود را نشان می‌داده‌اند. از جمله می‌توان دربارهٔ الهگان آب در وداها سخن گفت که در عین حال قابل نوشیدن‌اند؛ یا سوریه[۲]، خدای خورشید که فرزند آسمان است و واقعیت روزانه‌اش مانع آن گشته است که شباهت عمیق انسانی پیدا کند. اگنی، خدای آتش، نیز هرگز آتش بودن خود را نتوانسته است پنهان دارد. او آتش نهفته در آبها و ابرها است، او به عنوان آتشِ قربانی، پیغامبر مردمان به آسمانها است*.

در برابر این گونه نمونه‌های عمومی، نمونه‌هائی بسیار نیز داریم که خدایان سرشت طبیعی خویش را به مقداری هنگفت از دست داده و شباهتی انسانی یافته‌اند. در این گروه می‌توان از ورونه، میتره و ایندره در *ریگ‌ودا* سخن گفت که آزاد از قید و بندهای طبیعت گشته‌اند؛ از جمله، بی‌یاری اساطیر تطبیق نمی‌توان درست بازشناخت که ورونه معرف کدامین پدیدهٔ طبیعی است؛ زیرا آنچه در وجود او مهم است، این است که او خدای نظم جهان و خود متوجه اعمال انسان است و هیچ‌کس را گزیری از او نیست* و این امر معرف پدیده‌ای طبیعی نیست، این مردم‌وار بودن است.

هم‌چنین باید از همسران خدایان سخن گفت که معمولاً هیچ خویشکاری ویژه‌ای ندارند و وجود ایشان فقط انعکاس زندگی انسانی در جهان خدایان هندوایرانی است. اگر از پرتهوی، الههٔ زمین، و چند الههٔ دیگر بگذریم، این همسران که حتی نام مادینه شدهٔ شوهران خویش را بر خود دارند، تنها معرف جامعهٔ پدرسالار اقوام هندوایرانی در آن اعصارند. مثلاً ایندرانی[۳]، همسر ایندره، که هیچ اسطوره‌ای ملهم از طبیعت وجودش را توجیه نمی‌کند*. در ایران نیز سخن فرزندی و همسری سپندارمذ

---

۱. دربارهٔ شباهت خدایان کهن به انسان نک. ۵ـ۳ و ۵ـ۴.

2. Sūrya

3. Indrānī

درارتباط با هرمزد خدای می‌رود ولی در مجموع، اساطیر ایرانی به این امر توجهی کمتر نشان می‌دهد.

خدایان ودائی و ایرانی می‌توانند علاوه بر شباهت انسانی، شباهت حیوانی نیز داشته باشند و به شکل جانوران درآیند.

تصور اگنی بصورت اسب، ایندره بصورت گاو نر و عقاب در اساطیر ودائی با تصورات اوستائی دربارهٔ ایزد بهرام و ایزد تیشتر که شکل‌های حیوانی متعددی به خود می‌گیرند، هماهنگ است؛ از جمله بهرام ــ که در اصل همان ایندره است ــ به شکل مرغ وارغنه درمی‌آید که شاید بی‌ارتباط با عقاب بودن ایندره نباشد.

در مجموع، می‌توان گفت که خدایان ودائی و ایرانی مشخصات دقیق را دارا نیستند و کمتر از شخصیتی فردی متفاوت با یکدیگر بهره‌مندند و این بدان روی است که خدایان گروه آریائی (هندوایرانی) به طبیعت نزدیکتر و از نظر مردم‌وار بودن ضعیف‌تر از دیگر گروههای خدایان هند و اروپائی‌اند و نیز بدان روی است که در نیایش‌نامه‌های ودائی و اوستائی، به سبب نیایش‌نامه بودن، همهٔ صفات ممکن به همهٔ خدایان نسبت داده شده است و حتی آنها را همانند یکدیگر کرده‌اند. برای مثال می‌توان از اگنی در *ریگ‌ودا* یاد کرد: «تو، ای اگنی، به هنگام زادن ورونه‌ای، به هنگام افروختن میتره می‌گردی و در تو، ای فرزند توانائی، همهٔ خدایان گرد می‌آیند، تو برای پرستندگان ایندره‌ای».

رشته‌ای دیگر از خصوصیات عمومی که خدایان ریگ‌ودائی و ایزدان اوستائی را در بر می‌گیرد، زندگی ایشان است. این گروه خدایان آغازی دارند. آنها از آسمان و زمین یا گاه، از خدایان دیگری زاده شده‌اند.[1] نیز از ریگ‌ودا برمی‌آید که خدایان در آغاز ابدی نبودند و بی‌مرگی را سویتر[2]، یا اگنی، بدیشان بخشید و گاه اشاره می‌شود که با نوشیدن سومه ابدی شدند که خود نوشابهٔ بی‌مرگی است. در ایران از فرزندان اهوره‌مزدا سخن می‌رود (آذر)، یا گاه از آفریدن خدایان بحث می‌شود[3] که می‌توان باور داشت جز اهوره‌مزدا دیگر خدایان ایرانی ازلی نبوده‌اند، اما از میرائی آنان سخنی در میان نیست و ابدی بنظر می‌رسند.

---

۱. تیشتر نژاد از آپم‌نپات دارد (۴ـ۲ :۸).

2. Savitṛ

۳. ایزدمهر را اهوره‌مزدا می آفریند (۱ـ۱ :۱۰).

خدایان دارای 'سر و سینه و پا و دست' اند و از دیگر اندامها و از جامه‌های ایشان نیز سخن می‌رود. خدایان گردونه دارند و اسبهای آسمانی گردونه‌های ایشان را به هر کجا که خاطرخواه خدایان است، می‌برند. نوشابهٔ خدایان سومه است و خوراک ایشان از قربانیهائی که مردم فراهم می‌کنند، تأمین می‌گردد. غذاهای ساخته شده از شیر، کره، جو و گوشت گاو، بز و گوسفند محبوب ایشان است که این خود محتملاً غذای محبوب مردم هم بوده است! خانهٔ ایشان در آسمانِ برین است و در آنجا کنار هم، زندگی را با نوشیدن سومه بشادی می‌گذرانند. در وداها، این تنها ایندره است که در طی ایام، گاهی آرامش و شادی جهان خدایان را بهم زده است و حتی پدر خویش را کشته و گردونه الههٔ پگاه را در هم کوفته است.

خدایان، بخصوص آنان که مظاهر نیروهای اصلی طبیعت‌اند، همچون آتش، خورشید، رعد و برق برکت بخشنده اند.

خدایان ودائی و خدایان ایرانی دارای شخصیت‌هائی اخلاقی‌اند. صدیق‌بودن، نافریفتار بودن و حامی تقویٰ و درستی بودن از خصوصیات ایشان است. در این میان، در *ریگ‌ودا*، ورونه و آدیتیه‌ها که سروران قانون اخلاق‌اند، از همه بیشتر دارای شخصیتی اخلاقی بشمار می‌آیند، اما آنچه از همه بیشتر در خدایان آریائی بچشم می‌خورد قدرت ایشان است. خدایان قادر به انجام‌دادن هر عملی‌اند و تنها ایشانند که قادر به برآوردن آرزوهای مردمانند.

با توجه به این رشته خصوصیات و کیفیات عمومی خدایان ریگ‌ودائی و اوستائی، می توان تصوری و تصویری کلی از خدایان مورد ستایش اقوام هندوایرانی پیش از جدائیشان از یکدیگر بدست آورد و باور داشت که این رشته خصوصیات و کیفیات مشترک حداقل اطلاعی است که از خدایان هندوایرانی می توانیم داشت.

اما، چون از بحث‌های عمومی دربارهٔ خدایان هندوایرانی بگذریم، باید به شناخت کوتاهی از خدایان اصلی و مشترک ودائی /ایرانی بپردازیم. دراین موردشاید فهرست خدایان اصلی میتانی راهنمای خوبی باشد. چنانچه آمد، در این فهرست از میتره (mi-it-ra)، ورونه (u-ru-w-na)، ایندره (in-da-ra) و دوناستیه (na-ša-at-ti) سخن می‌رود.

با توجه به آنچه دومزیل دربارهٔ ماهیت طبقاتی ساختاری خدایان هند و اروپائی

می‌گوید، و با مقایسهٔ فهرست ریگ‌ودائی مورد نظر وی با فهرست میتانی، می‌توان باور کرد که در درون قبائل هندوایرانی، ورونه و میتره خدایان روحانی ـ فرمانروا، ایندره مظهر نیروی رزم‌آوران، و دوناسیته که همان اشوین‌هایَند، مظهر نیروی تولیدکننده و معرف جنبهٔ اقتصادی این ساخت‌اند؛ و، بدین روی، به احتمال قوی، این پنج بزرگترین خدایان جامعهٔ کهن هندوایرانی بشمار می‌آمده‌اند؛ بویژه، اگر به قدمت هند و اروپائی این سنت در بحث‌های دومزیل نیز توجه داشته باشیم.

مدارک زردشتی، چه اوستائی و چه پهلوی، به علت تحول ژرفی که عقاید هندوایرانی در ایران یافته است، مدرک روشن و صریحی در اثبات آنچه آمد، نیست؛ ولی همین مدارک موجود نیز، در امر ساختار طبقاتی، خود با مدارک ریگ‌ودائی و میتانی هماهنگ است و آن را تأیید می‌کند. به نحوی که دومزیل بیان می‌دارد، بهمن و اردیبهشت امشاسپند، جنبهٔ روحانی ـ فرمانروائی و شهریور امشاسپند جنبهٔ رزم‌آوری و امرداد و خرداد امشاسپند جنبهٔ تولیدی را در جهان خدایان ایرانی نشان می‌دهند. جالب توجه وجود دوگانهٔ امرداد و خرداد است که ما را به یاد دوناسیته یا اشوین‌ها می‌اندازد.

پس از این بحث کلی، اینک می‌کوشیم به معرفی خدایان اصلی هندوایرانی براساس ساختار یادشده بپردازیم.

دیئوس. نخست باید از دیئوس، پدر خدایان سخن گفت. هرچند که وی از اهمیت چندانی در متنهای ریگ‌ودائی برخوردار نیست و در فهرست نام خدایان میتانی و در اساطیر ایرانی ذکری از او نرفته است[1]، ولی منطقاً براساس مطالعات تطبیقی اساطیر اقوام مختلف، و برابریش با بعضی خدایان هند و اروپائی، چون زئوس و ژوپیتر، می‌توان باور به قدمت بسیار وی داشت و معتقد بود که وجود وی به عصر کهن فرهنگ هند و اروپائی نخستین می‌رسد و محتملاً تا عصر فرهنگ آندرنوو، هنوز شخصیت خود را حفظ کرده بوده است.

---

۱. گرچه هردوت (۱۳۱ـ۱) تأکید می‌کند که پارسیان نیز پهنهٔ آسمان را زئوس می‌خوانند و وی را برفراز کوهها می‌ستایند، اما نمی‌توان اطمینان داشت که خدای مورد بحث او همان دیئوس ودائی باشد، زیرا هیچ اشاره‌ای به او در متنهای اوستائی و سنگ‌نبشته‌های هخامنشی و در آثار دورهٔ میانهٔ ایرانی نرفته است. محتملاً هردوت همان اهوره‌مزدا، یا مینوی آسمان را که این دومی از اهمیت خارق‌العاده‌ای بهره‌مند نیست، در نظر داشته است.

در متنهای ودائی از دیئوس به عنوان خدایِ پدر (پدر خدایان) و خدای آفریننده، به عنوان خدای آسمان، در کنار نام پرتهوی[۱]، الههٔ زمین و مادر، یاد می‌شود. او پدر ایندره، پدر اگنی و پدری پُرتخمه است. وی گاهی نیز بصورت مؤنث ظاهر می‌شود که خود نشانی بر مشخص‌نبودن جنسیت و ابتدائی و کهن بودن وی است. اما این خدای پدر در آئین‌های دینی ودائی نقشی ندارد.

این گونه مشخصات معرف خدائی است آسمانی که معمولاً در میان اقوام بسیار ابتدائی دیده می‌شود: خدائی آفریننده که در امر زندگی روزمرهٔ انسانها و فعالیت خدایان نقشی مثبت و فعال ندارد. او بیشتر به پدر پیری می‌ماند که امور را به فرزندان ارشد خود واگذاشته باشد. براساس پژوهشهای تطبیق اساطیری، این‌گونه خدایان غیرفعال آسمانی به دنبال تکامل ابزار تولید و تحول زیرساختهای طبقاتی در جامعهٔ ابتدائی، جای خود را به خدایان فعال آسمانی می‌سپارند. این جریانی است که در *ریگ‌ودا* نیز بخوبی دیده می‌شود: تقدس آسمانی دیئوس را از وی بازمی‌گیرند و از مقام خدائی متعال به مقام کم‌اهمیت آسمان سقوط می‌کند و خدای دیگر، ورونه، جانشین وی می‌گردد.[۲] اما به هر حال، وجود وی در اساطیر ودائی گویای بقای وی بصورت خدای پدر در فرهنگ اقوام هندوایرانی نخستین است. ما از این پس، در بازسازی اساطیر هندوایرانی، باز هم از او سخن خواهیم گفت.

ورونه. ستایش او، به عنوان خدای بزرگ فرهنگ هندوایرانی، باید حداقل، در مرحلهٔ آغاز مهاجرت از منطقهٔ فرهنگ آندرنوو تا نیمهٔ اول هزارهٔ دوم پیش از میلاد (۲۰۰۰ـ۱۵۰۰ پ.م.) شکل گرفته باشد. زیرا در سوگندنامهٔ شاه میتانی شخصیت شکل‌گرفته‌ای دارد. او خدائی مردم‌وار است که به گفتهٔ *ریگ‌ودا* دست و پا دارد، راه می‌رود، می‌نشیند، می‌خورد و می‌آشامد. خورشید چشم او است. او خدائی است زیبا، از دور پیدا و دارای یک‌هزار چشم.

در *ریگ‌ودا* نام او اغلب به همراه نام میتره (مهر)[۳] می‌آید. هر دو بر گردونه‌ای سواراند و بر فراز آسمان می‌رانند. خانهٔ زرین ایشان، با یکهزار ستون و یکهزار در، در آسمان قرار دارد. او و میتره اغلب شاه خوانده می‌شوند؛ او شاه خدایان و مردمان

---

۱. dyāva. prthivī، آسمان و زمین.

2. P. C. R., p...

3. mitrā-varuna-

و شاه همه[1] است؛ او و میتره دارای نیروی شهریاری[2] هستند و هر دو اسوره[3] خوانده می‌شوند.

میتره و ورونه دارای نیروئی درونی و ناپدیدار* به نام مایا[4] هستند. با این نیرو است که ورونه زمین را درمی‌پیماید. حرکت خورشید در آسمانها، بر فراز زمین، و فرارسیدن پگاه و همه و همهٔ نظم مادی جهان با ورونه است و گاه میتره در این امور همراه وی است.

میتره و ورونه با مسألهٔ باران نیز مربوطند و در میان خدایان ودائی این دو خدا اغلب برای آن که باران را دریغ ندارند، مورد نیایش قرار می‌گیرند. حتی، گاه، در ریگ‌ودا ورونه با آب اقیانوسها مربوط می‌شود که هفت رود بدان می‌ریزند. اما ظاهراً منظور آبهای آسمانی است تا دریائی واقعی.

آنچه مهمتر از کیفیات مادی و مرئی ورونه است، کیفیات اخلاقی و معنوی وی می‌باشد. زیرا به همان گونه که وی فرمانروای نظم مادی جهان است، بر نظم اخلاقی جهان نیز حاکم است. او رهائی‌بخش نیایشگر به هنگام درماندگی، دوردارندهٔ گناه از مردمان پرهیزگار، خدای بخشنده و پادافراه‌کنندهٔ گناهکاران است که بر ایشان بیاری می‌فرستد. ورونه تباهکاران را دربند می‌کند و همه از دام تورگونهٔ وی بیم دارند. الیاده[5] به پیروی از پیترسون و دومزیل، نام ورونه را در پیوند با این خویشکاری اخیر معنا می‌کند و آن را از ریشهٔ هند و اروپائی uer به معنای بستن می‌داند.[6] باید دانست که ورونه را پیوسته چنان تصویر می‌کنند که ریسمانی در دست دارد. مشیت و خواست ورونه بر همهٔ جهان مسلط و ثابت است. خدایان خواست او را گردن می‌نهند و قادر نیستند برخلاف مشیت وی اقدامی کنند. ورونه و میتره ارباب ارته اند و با در دست داشتن آن نظم جهانی را برقرار می‌سازند.

---

1. samrāj-

2. kṣatra-

۳. -asura، به معنای سَروَر.

* [در حاشیهٔ این واژه علامت سؤال گذاشته شده است]. ☆

4. māyā

5. P. C. R., p. 72

۶. سنسکریت: -varata، تسمه، طناب؛ لیتوانیائی: weru، wert، نخ‌کردن، قلابدوزی کردن؛ روسی verv، نخ، verevkā، طناب، نخ، نک. P.70، *P.C.R.* که بجای واژهٔ روسی یادشده در آنجا verenica آمده است. [دری زرتشتی: vrɛnga، رشته و نخِ پیچیده برهم برای دوخت و دوز]. ☆

ورونه خردمند است. او از پرواز پرندگان در آسمان باخبر است و مسیر کشتیها را در دریا می‌داند و گذر بادهای دورشتابنده را می‌شناسد و بر همهٔ رازهائی که در میان بوده و خواهد بود آگاه است، او شاهد راستگوئی و دروغپردازی مردمان است. هیچ آفریده‌ای حتی قادر به برهم نهادن چشمی نیست مگر او بر آن آگاه باشد؛ او حتی مژه‌زدن‌های ما را برمی‌شمارد. آنچه را کسی انجام دهد یا بیندیشد ورونه می‌داند.

در مجموع، شخصیت ورونه جادوئی است. او نیروی مایا را در دست دارد که مظهر قدرت پنهانی و جادوئی رئیس قبیلهٔ اقوام هندوایرانی است و به یاری آن ورونه قادر است دادگری، دیوان سالاری و حفظ نظم و امنیت شاهی و مردمی را اعمال کند. بدین‌گونه دیده می‌شود که او، تنها، خدائی آسمانی نیست و مظهر سادهٔ طبیعت بشمار نمی‌آید و کیفیات فردی و اجتماعی بشری بر قدرت‌ها و امکانات آسمانی وی افزوده شده است. او فرمانروائی نیرومند و شخصیتی روحانی است.

نام این خدای بزرگ هندوایرانی در اساطیر ایرانی بر جای نمانده است؛ اما، بهرحال، این اهوره‌مزدا/ هرمزد است که جانشین ایرانی وی گشته است و عمیقاً هم با او در ارتباط است. طبعاً این بدان معنا نیست که ورونه و اهوره‌مزدا یکی‌اند و فقط نام‌ها متفاوت‌اند. به هیچ روی چنین نیست. اهوره‌مزدا و ورونه هریک با محیط سرزمینشان هماهنگی یافته و دو شخصیت متفاوت گشته‌اند، هرچند بسیاری صفات و خویشکاری‌های مشترک دارند. درواقع، چنانچه به تفصیل خواهد آمد، ورونه در ایران براثر برخورد با محیطی متفاوت با قبل، براثر روبروشدن با فرهنگ بومی نجد ایران و فرهنگ مقتدر بین‌النهرینی نقش خود را از دست داده، و ستایش اهوره‌مزدا دل‌ها را آکنده است.

هرچند بعضی ایرانشناسان منکر این پیوستگی گشته‌اند[۱]، اما شباهت‌ها چندان است که رد آنها، دست‌کم، برای این نگارنده مشکل به نظر می‌رسد. ورونه و اهوره‌مزدا هر دو دارای صفت اسوره /اهوره اند که صفت خدایان بزرگ هندوایرانی است. هر دو خدا ارته یا اشه را که نظم مقدس است، در اختیار دارند. اهوره‌مزدا بی‌ارتباط با میتره (مهر) نیست[۲] و این پیوند، چنانچه آمد، در وداها سخت وسیع

---

۱. نک. P.33 ،*R.P.V.U.* و ی. 1 آن، و نیز برای دهه‌های اخیر نک. Les Ancien ،99 H. Lommel، Aryens به نقل از p.72 ،*P.C.R.*.

2. mitra- ahura-

است[۱]. ورونه سرور آدیتیه‌ها[۲] است که خدایان روشنی‌اند و اهوره‌مزدا سرور امشاسپندان است. ورونه آسمان را و اهوره‌مزدا زمین را از فروافتادن بازمی‌دارند و هر دو راه خورشید را در آسمان پدید می‌آورند: ورونه خدائی آسمانی است و صفاتی نیز که برای اهوره‌مزدا بکار می‌رود معرف خدائی آسمانی است: او دارای چشمی گشاده است و سرزمینهای پهناوری را می‌بیند.[۳] او آسمان را چون جامه‌ای در بردارد.[۴] او باران‌آور است.[۵] او نیز مانند همهٔ خدایان آسمانی بی‌خواب است.[۶] هر دو خدا خردمندند. بدین‌گونه می‌توان باور داشت که ورونه در نزد همهٔ اقوام هندوایرانی ستوده و مقدس بوده است، و وجود نام اهوره‌مزدا در ایران قادر به نقض این حقیقت نیست.

میتره. خدای هندوایرانی دیگری که در *ریگ‌ودا* و متنهای میتانی همراه و همکار ورونه است میتره* (میتانی mi-it-ra) نام دارد. این ایزد فرهنگ هندوایرانی در اوستا به صورت میتره* ظاهر می‌گردد و از ترکیبهای دوئی اوستائی* نیز برمی‌آید که این سابقهٔ همراهی و همکاری با خدای بزرگ هندوایرانی، ورونه، به ایران هم رسیده بوده است. بدین‌ترتیب، براساس مدارک میتانی، ریگ‌ودائی و اوستائی، می‌توان به ترکیب دوئی میتره-ورونه و قدمت این ترکیب در فرهنگ هندوایرانی و خویشکاری او در مجموع ساخت فکری-اجتماعی هندوایرانیان باور داشت. نمونه‌های دومزیل که از چند فرهنگ دیگر هند و اروپائی فراهم آمده است، ما را حتی به قدمت بیشتر این ترکیب و ساخت اجتماعی همراه با آن در عصر فرهنگ هند و اروپائی نخستین رهنمون می‌گردد.

میتره در *ریگ‌ودا* ــ و به احتمال بسیار در فرهنگ هندوایرانی ــ رابطی میان خدایان و انسان بوده است و به نحوی نقشی پیامبرگونه بر عهده داشته است؛ زیرا بنا به وداها وی با برآوردن آواز خویش مردمان را به گرد هم می‌آورد، کشتکاران را با چشمانی بر هم نانهاده می‌پاید و پنج قبیلهٔ مردمان فرمانبردار اویند. نقش مهر در اساطیر ایرانی نیز، چنان که خواهد آمد، مؤید همین ارتباط مهر و انسان است (   ).

---

1. mitra-varuna
2. Aditya
3. vouru.čašāni-

۴. یسنه ۵-۳۰ و یشت ۳ و ۲، ۱۳.
۵. وندیداد ۲۰-۵.
۶. همان ۲۰ و ۱۹.

میتره با قانون نیز مرتبط است. سویتر به سبب قانونگذار بودن با مهر یکی دانسته شده است*. ویشنو سه گام خویش را بنا به قانون میتره برمی‌دارد. میتره در ایران حافظ پیمان و قرارها است.

آدیتیه‌ها / امشاسپندان. پیش از آن که دیگر خدایان بزرگ هندوایرانی سخن بگوئیم، شاید مفید باشد که یادی از هفت امشاسپند ایرانی و هفت آدیتیهٔ ودائی کرده باشیم.

در *ریگ‌ودا* نام و تعداد آدیتیه‌ها هیچ‌کدام مشخص نیست و بیش از شش تا از آنان یاد نشده است و آن هم فقط یکبار، و در بخش‌های واپسین *ریگ‌ودا* نیز تعداد آنان فقط یکبار هفت و یکبار هشت ذکر شده است و باور چنان است که اصل همان هفت* است. نام ورونه، میتره، اریه‌من و یکبار نیز ایندره در فهرست نام آدیتیه‌ها در *ریگ‌ودا* ظاهر می‌شود.

آدیتیه‌ها، فرزندان ادیتی، گروهی از خدایان ودائی‌اند که اکثراً سرشتی چون دیگر خدایان ودائی دارند و از شخصیت خاصی چون آنچه ورونه دارا است بهره‌مند نیستند. گمان رفته است که وجود ایشان با هفت ستاره مربوط* است. وجود امشاسپندان نیز، که محصول اندیشهٔ گاهانی است و در کتیبه‌های هخامنشی ظاهر نمی‌شود، در ارتباط با تقدس عدد هفت است. اگر توجه داشته باشیم که خویشکاریها و کیفیات وجودی افراد دو گروه با یکدیگر و مجموعهٔ دو گروه با هم بی‌ارتباط است و نه در الواح میتانی و نه در سنگ نبشته‌های هخامنشی اشاره‌ای بدانان وجود ندارد، و نیز چنانچه یاد شد، توجه داشته باشیم که تقدس عدد هفت که نقطهٔ مشترک دو گروه با یکدیگر است، امری بین‌النهرینی است که در پی تقدس هفت ستاره در بین‌النهرین پدید آمده و جهانی گشته است، باید بپذیریم که نه وجود آدیتیه‌ها و نه وجود امشاسپندان امری هندوایرانی نیست و هم در وداها و هم در گاهان و اوستای بعدی وجود آنها را باید وامی از بین‌النهرین شمرد.

ایندره. دیگر شخصیت خدائِ برجسته در اساطیر هندوایرانی ایندره است که خدای طبقهٔ جنگاوران هندوایرانی بوده است. نام وی در الواح بغازکوی in-da-ra و در وداها indra است. در متنهای اوستائی با لقب خود، ورثرغنه، در عداد خدایان، و

* [در حاشیهٔ علامت سؤال آمده است]. ☆

با نام خود، ایندره، در شمار دیوان ظاهر می‌گردد. تحلیل نام او از نظر ریشه‌شناسی مشخص نیست ولی محتملاً با indu به معنای چکهٔ آب مربوط است. او خدای ملی و محبوب هندیان در دورهٔ آثار ودائی است و در نیایش‌های ودائی هیچ خدائی چون او مورد ستایش قرار نگرفته است. با آن که مردم‌واری شخصیت وی از همهٔ دیگر خدایان هندی عمیق‌تر است، اما روشن است که در ادوار بسیار کهنتر او خدای آذرخش و شکست‌بخشنده به دیوان خشکی و تاریکی، و رهائی‌بخش آبهای زندانی و روشنی‌ها بوده و بدین‌گونه شخصیتی فضائی و نه آسمانی داشته است. ثانیاً، برحسب این خویشکاری، او خدای نبرد بشمار می‌آمده است، خدائی که آریائیان را در پیروزی بر بومیان درهٔ سند راهنمائی و راهبری می‌کرده است.

سلاح ایندره آذرخش، وَجْرَه[1]، است و لقب او وَجْرین[2]، به معنای 'مسلح به آذرخش' است. او چون کمانی در دست گیرد، تیری با یک‌صد پیکان و یکهزار پر می‌افکند. او گردونه‌ای با دو اسب و گاه با یکهزار اسب دارد، اسبانی که یالهاشان چون پرهای طاوس است. او شیفتهٔ سومه، این نوشابهٔ خدایان، است و گاه به اندازهٔ سه دریاچه سومه می‌نوشد و گاه به اندازهٔ سی. او یکصد و گاه سیصد گاومیش را به یکباره می‌خورد. او به هنگام تولد از پهلوی مادر زاده می‌شود و چون زاده شد، درخشش وی زمین و آسمان را روشن می‌کند[3] و زمین و آسمان از بیم خشم وی می‌لرزند.

اما اهمیت عمدهٔ ایندره در نبردی است که با ورتره[4] می‌کند. وی که براثر نوشیدن سومه سخت انگیخته شده است و در حالی که همرزمان و یاورانش، مَروت‌ها، او را همراهی می‌کنند، به نبرد با دیو خشکسالی آغاز می‌کند. ورتره، به معنای سدکننده، [دارای]☆ لقب اهی[5] است که خود به معنای مار یا اژدها است. براثر این نبرد و فرودآمدن گرز آذرخشین (vajra) ایندره بر سر ورتره، زمین و آسمان از بیم می‌لرزند. ایندره بر پشت و بر صورت ورتره گرز فرو می‌کوبد و او را که بر آبها افتاده، گذر آبها

---

1. Vajra- 2. Vajrin

۳. محتمل است این موتیف در ارتباط با آذرخش باشد که دل ابرهای باران‌زا را می‌شکافد و ظاهر می‌گردد. بخصوص با توجه به این امر که وی به محض تولد آسمان را روشن می‌سازد، این ارتباط میان ایندره و آذرخش بیشتر می‌شود.

4. Vṛtra- 5. ahi

را سد کرده و آنها را زندانی ساخته است، از میان برمی‌دارد. این نبرد ایندره با ورتره، در طی زمان، هرساله و گاه هر روزه تکرار می‌شود: «در بسیاری پگاه و خزان*، ایندره با کشتن ورتره، آبها را روان ساخته است».

ایندره، بجز ورتره، با دیوان و اژدهایان دیگری نیز می‌جنگد، از جمله با اوَرَنه[1] که دارای نودونه بازو است (۱۴[۴]، ۲) و با ویشوه‌روپه[2] که دارای سه سر و شش چشم است.

به عنوان خدای نبرد، او نه تنها نیروهای زیانبخش و دشمن خدایان را از میان می‌برد، بلکه یار و یاور آریائیان در نبرد است. او سلاح دشمنان را از آریائیان دور می‌دارد و دوستار او هرگز شکست نمی‌خورد. به عنوان خدائی برکت‌بخشنده، او خدای ثروت و غنا است و همهٔ راههای بدست آوردن ثروت به او ختم می‌شود، چونان که همهٔ رودها به دریا می‌رسند؛ و او این ثروت را به پرهیزگاران و به آنان که زُهْرگساری[3] می‌کنند می‌بخشد.

در مجموع، صفات و مشخصات ایندره معرف تفوق و والائی قدرت بدنی او و فرمانروائیش بر جهان مادی است. کوشش‌های پرتوان او با در نظر داشتن حکومت غیرفعال ورونه نشان می‌دهد که چرا جنگاوران آریائی هند در دورهٔ تمدن ودائی او را به سروری جهان خدایان برگزیدند. او شهریار جهان مادی است نه چون ورونه اِعمال‌کنندهٔ قانون ازلی وابدی جهان و مظهر اخلاق. او جنگاوری است که میدان‌های نبرد را می‌گشاید و دست‌های گشاده‌اش ثروت و غنا می‌بخشد.

**نام ایندره تنها دو بار در *اوستا* ظاهر می‌شود و آن هم نه به صورت خدائی، بلکه به صورت کماله‌دیوی؛[4] اما لقب مشخص ودائی ایندره، ورترهن[5]، در *اوستا*، به صورت ورثرغنه، بدون آن که با ایندره مربوط باشد، ظاهر می‌شود، ولی

---

* [زیر دو واژهٔ پگاه و خزان خط موجدار کشیده است با علامت سؤال].

1. uraṇa

2. viśvarūpa

۳. زُهْرگساری به رفع ز و سکونِ [حروفِ]☆ هـ و ر، از اوستا: -zaorθa و پهلوی zōhr، نوشابهٔ مقدسی که در آئین‌های خاص نوشانده می‌شود. ترکیب زهرگساری براساس ترکیب باده‌گساری و در برابر libation انگلیسی ساخته شد.

** [ح: aždahā > P: M. Par. aždahāg؛ azidahāk > azdahāg > P: zahhāk < zahāk M. Per.].☆

۴. نک. پاره نخست بخش ششم، ی ۲.

5. vṛtrahan

اسطورهٔ نبرد باورتره پیوندی با او ندارد. بخشی از این اسطوره ــ اگر واقعاً همان اسطوره باشد ــ در ادبیات اوستا، با تغییراتی، به صورت نبرد تیشتر با اپوش دیو درآمده است و در ادبیات پهلوی بخش دیگری از این اسطوره ــ باز هم اگر همان اسطوره باشد ــ به صورت نبرد آتشِ وازشت در ابرها درآمده است که با اِسپنجَروش دیو که از فروریختن باران جلوگیری می‌کند می‌جنگد و با گرز بر سر او فرومی‌کوبد و آبهای زندانی را رها می‌سازد.[1] در ادبیات اوستائی ورثرغنه که همان بهرام ادبیات پهلوی است، فقط ایزد پیروزی است و از اهمیت عظیمی برخوردار است. محتملاً، اگر نظر دومزیل را بپذیریم، شهریور امشاسپند نیز وظائف طبقاتی او را بدست آورده و خدای جنگ و نبرد گشته است.

مهمترین جائی که اساطیر ودائی متعلق به ایندره در اساطیر و حماسه‌های ایرانی ظاهر می‌شود و براثر آن می‌توان مطمئن شد که شخصیت ودائی ایندره شخصیتی هندوایرانی است، دقیقاً حماسه‌های مربوط به رستم است در ایران. در واقع، اساطیر پیرامون ایندره و خود ایندره از جهان خدایان ایرانی بیرون آمده و به صورت رستم و پهلوانی‌های او در حماسه‌های ایرانی جای گرفته است.

سرانجام، *اشوین‌ها*[2] دو خدائی‌اند که در کتیبه‌های میتانی به صورت na-ša-at-ti و در *اوستا* به صورت خرداد و امرداد ظاهر می‌شوند و بنا به عقیدهٔ دومزیل اصلی هند و اروپائی دارند، هرچند که نامشان هندوایرانی است. اشوین‌ها ــ به عقیدهٔ دومزیل ــ واپسین و سومین گروه خدایان را در ساخت طبقاتی جهان خدایان هندوایرانی تشکیل می‌دهند. نام میتانی این دو خدا در نوشته‌های ودائی بصورت ناستیه[3] می‌آید و به عنوان لقبی برای اشوین‌ها بکار می‌رود؛ اما در طی تحولات ایرانیِ دین کهن، ناستیه به صورت نانگهَیسیَه[4] و در چهرهٔ یکی از کماَلگان دیوان در *اوستا* و ادبیات پهلوی (ناگهیس) ظاهر می‌گردد.

---

۱. نک. پارهٔ نخست، بخش هشتم. حداقل این است که تیشتر در ادبیات ایرانی باستان همان خویشکاری ایندرهٔ ودائی را در آوردن آب و باران به سرزمینها به عهده دارد.

2. aśvin
3. nāsatya
4. nānghaisya

اشوین دارندهٔ اسبان* معنا می‌دهد ولی ناسیته دارای معنائی محقق نیست و محتملاً به معنای 'نا-ناراست' na-asatya، است؛ هرچند معانی دیگری، از جمله 'رهائی‌بخشان'، نیز پیشنهاد شده است.

شخصیت طبیعی این دو خدای هندوایرانی در ادبیات ودائی، به علت قدمت بسیار کهن و هندواروپائی خود و مردم‌وار شدنشان چندان روشن نیست و ارتباط آنان با طبیعت بکلی از دست رفته است. خویشکاری ایشان را نیز تنها در ارتباط با خدایان مشابه هندواروپائی و شخصیت خرداد و امرداد ایرانی می‌توان تشخیص داد و گفت که منشائی برکت‌بخشنده دارند. البته *ریگ‌ودا* تهی از کیفیاتی دربارهٔ برکت‌بخشندگی ایشان نیست: آنان از هر یاوری در امر یاوری پرشتاب‌ترند و مردم را از درماندگی می‌رهانند. آنان پزشکانی آسمانی‌اند که بیماریها را درمان می‌کنند، نابینائی و لالی را از میان می‌برند و جاودانگی خدایان را تأمین می‌کنند و مرگ را از نیایش‌کنندگان بدور می‌دارند. آنان غنا، برکت و فرزندان نیکو به ستایندگان می‌بخشند. آنان عروسان را به خانهٔ داماد می‌رسانند و ایشان را در باردارشدن یاوری می‌کنند و به گاوِ بی‌فرزند شیر می‌بخشند. به دوشیزگان سالخورد شوی و به مردان مؤمن همسر می‌دهند. آنان عاشقان را به هم می‌رسانند. کشتی‌شکستگان را از دریا نجات می‌بخشند.

هرچند الواح بغازکوی به ما یاری نمی‌کند تا دیگر خدایان مشترک هندوایرانی را بازیابیم، اما اساطیر ریگ‌ودائی و اساطیر زردشتی در این زمینه تهی نیست و طبعاً می‌توان باور داشت که معمولاً وجوه مشترک اساطیر ایرانی و هندی می‌تواند معرف سابقهٔ هندوایرانی آن اسطوره‌ها و مبین حداقل مجموعهٔ اسطوره‌ایِ قابل شناخت این فرهنگ باشد. در این زمینه، در گروه خدایان آسمانی، به ترتیب، در *ریگ‌ودا* و *اوستا* از اریه‌من[1] در هردو[2]، از سوریه و هور[3]، از ویوَسوَنت و ویوَهوَنت[4]، از اوشَس و اوشه[5]؛ و در گروه خدایان فضائی از تریته آپتیه در یک سو و

---

* [زیر دو واژهٔ «دارندهٔ اسبان» خط و در بالای آنها علامت ضربدر آمده است].☆

۱. ریگ‌ودا: aryāman، اوستا: aryaman.

۲. در نامهای بعدی نیز، نخست نام ودائی و سپس نام اوستائی ذکر می‌گردد.

۳. ریگ‌ودا: sūrya، اوستا: hvarə.

۴. ریگ‌ودا: vivasvant، اوستا vīvanghvant.

۵. ریگ‌ودا: uṣas، اوستا: ušah.

ثریته، آثویه[۱] و فریدون در سوئی دیگر، از اپام نپات و آپم نپات[۲]، از وایو و ویو[۳]، از واته[۴] در هر دو؛ و در گروه خدایان زمینی از سرسوتی[۵] و هرهوئیتی، از پرتهوی و سپنتا آرمئیتی[۶]، از اگنی و آذر[۷]، از سومه و هئومه[۸]؛ و در گروه خدایان فروتر ودائی و برابر ایرانی آنها، از گندهروس و گندروه[۹] می توان سخن گفت. این خدایان ودائی و برابرهای اوستائی ایشان که گاه شخصیت خدائی خود را در *اوستا* از دست داده‌اند، نه تنها خویشاوندی *اوستا* و وداها را اثبات می‌کنند، بلکه یاور ما در بازسازی اساطیر هندوایرانی‌اند.

از *اریَه‌مَن یا اَریامن* در وداها به عنوان یکی از آدیتیه‌ها و اغلب همراه ورونه و میتره یاد می‌شود و یکی از خدایان روشنی است. او دارای سرشتی دوستانه و مهربان است و با امر زندگی و ازدواج مردمان مربوط می‌باشد. برابر اوستائی این خدای ودائی، ایزدی است درمان‌بخشِ مردمان و اهوره‌مزدا به یاری او ۹۹,۹۹۹ بیماری را از میان می‌برد و شفا می‌بخشد. او یاور اندیشهٔ پاک است و به مؤمنان پاداش گرانها می‌بخشد. تیمه او را خدای میهمان‌نوازی می‌داند و دومزیل نام او را 'حامی آریا' تعبیر می‌کند.[۱۰]

سوریه که گوی خورشید و خدای خورشید است، به عنوان چشم میتره و ورونه، مراقب زمین، آسمان و دریاها، جاسوسِ جهان و بینای خوب و بد است. او دارای گردونه‌ای است که اسبان تیزرو آن را شتابان به حرکت می‌آورند. هور اوستائی نیز دارای گردونهٔ شتابنده است و خود چشم اهوره‌مزدا بشمار می‌آید. ویوسونت، از ریشهٔ vas به معنای درخشیدن، پدر اشوین‌ها و پدر یمه (جم) و منو است که این واپسین شخص در اساطیر ودائی نیای بزرگ و نخستینِ نژاد مردم است. رابطهٔ خاصی میان سومه و ویوسونت موجود است. سومه دوستی صمیمانه‌ای با وی دارد و با او

---

۱. ریگ‌ودا: trita āptya، اوستا: θrita، āθwya، θraetaona.

۲. ریگ‌ودا: apāṃ napāt، اوستا: apam napaṭ.

۳. ریگ‌ودا: vāyu، vāta، اوستا: vayu.

4. vāta

۵. Sarasvatī.

۶. ریگ‌ودا: pṛthvī، اوستا: spəntā - armaitī.

۷. ریگ‌ودا: agni، اوستا: ātar.

۸. ریگ‌ودا: soma، اوستا: haoma.

۹. ریگ‌ودا: gandharvas، اوستا: gandarəwa.

10. *N.C.M.*, p. 189

زندگی می‌کند و نیایش‌های ویوسونت سبب جاری‌شدن سومه می‌گردد. ویونگهونت در اساطیر اوستائی از شمار خدایان نیست و شخصیتی انسانی دارد و خویشکاری عمدهٔ او فشردن گیاه هئومه به هنگام پگاه است. او نخستین کسی است که چنین آئینی را بنیان می‌نهد. او، همچنین، پدرِ جم است که نخستین شاه جهان است. می‌توان پذیرفت که ویوسونت هندوایرانی، خدای خورشید طالع، افشرندهٔ سومه و پدر جم و منو، نیای بزرگ انسان، بوده است که محتملاً، براثر این واپسین ارتباط، بعدها در ایران از خدائی فروافتاده است.

اوشس، از ریشهٔ vas به معنای درخشیدن، الههٔ پگاه است که جنبهٔ مردم‌واری اندکی یافته. اوشه در *اوستا* نیز الههٔ بامدادی است و در ادبیات پهلوی، با ایزد دیگری به نام *بام* (اوستا : bāmya) می‌پیوندند و اوشبام می‌گردد.

*از میان خدایان فضائی نخست از تریته آپتیه[۱] باید سخن گفت. وی از خدایان دلاور و برکت‌بخشندهٔ ودائی است که از این جهات بسیار شبیه ایندره است و او نیز چون ایندره به نبرد با اژدهای ورتره و اژدهای ویشوه‌روپه[۲] که سه سر و شش چشم دارد، می‌پردازد. از خویشکاری‌های تریته نیز یکی افشردن سومه است. در اسطوره‌ها و افسانه‌های بعدی هند تریته برادر سوم از سه برادر دانسته می‌شود که دو برادر دیگر، او را به چاه آبی می‌افکنند. نام برادر دوم، dvita، نیز در *ریگ‌ودا* ظاهر می‌شود.

نام تریته به صورت ثریته در اوستا ظاهر می‌گردد که مقامی خدائی ندارد و سومین کسی است که گیاه هئومه را افشرده است و نخستین درمان‌بخشی است که ده‌هزار گیاه داروئی از اهوره‌مزدا دریافت داشته است. اگر توجه کنیم که لقب ودائی او، آپتیه، در *اوستا* بصورت آثویه درآمده و شخصیتی مستقل شده و دومین کسی گشته است که گیاه هئومه را برای جهان مادی فراهم ساخته است، می‌توان باور کرد که تریته‌آپتیه حتی در دورهٔ هندوایرانی عمیقاً با مسألهٔ سومه و افشردن آن مربوط بوده است. جنبهٔ دیگر تریته، یعنی پهلوانی او و کشتن اژدهایان خشکی‌آوری چون ورتره و ویشوه‌روپهٔ سه سر و شش چشم در اساطیر اوستائی به ثرئه تئونه

---

* [ح. معنای تریته آپتیه در حاشیه داده شود.] ☆

۱. tirta āptya، به معنای سومین فرزند آب.

2. Viśvarūpa

(فریدون) نسبت داده شده است که همان نبرد فریدون با ضحاک در حماسه‌های ایرانی است. حتی افسانهٔ هندی سه برادر را که کهتر ایشان تریته است، می‌توان در داستان فرزندان فریدون: ایرج و سلم و تور دید و نیز اشاراتی بدان در داستان زندگی خود فریدون دیده می‌شود. بدین‌گونه باید گفت تریته‌آپتیهٔ هندوایرانی نیز می‌تواند دقیقاً دارای همان کیفیات ودائی یادشده بوده باشد و شخصیت او ترکیبی از خدا ـ پهلوانی و افشردن هوم بوده است، که در مراحل بعد از هم گسیخته.

اپام‌نپات ودائی خدائی است آتشین در میان آبها و نامش خود به معنای فرزند آبها است. او بی‌سوخت در آبها می‌درخشد، او جامه‌ای از آذرخش دارد. او را کالبدی زرین است و از زهدانی زرین زاده شده است. میان او و اگنی، خدای آتش ودائی، ارتباطی است عمیق و گاه یکی پنداشته می‌شوند. آپم نپات اوستائی فرشتهٔ آبها است و در اعماق آبها زندگی می‌کند. او دارای اسبانی تیزرو است و نگاهبان روشنی و فَرّه در بُن آبها است.

بیگمان اپام‌نپات و برابر ایرانیش به دورهٔ فرهنگ هندوایرانی بازمی‌گردند. آتش اعماق آبها آذرخشی است که از دل ابرهای پُرباران پدید می‌آید و آتش زمینی که بصورت طبیعی گاه از آذرخش پدید می‌آید، طبعاً با این ایزد مربوط دانسته می‌شده است.

وایو و واته در وداها، هر دو، معرف جنبه‌های مینوی و مادّی باداند؛ اما وایو بیشتر جنبهٔ مینوی باد، و واته چهرهٔ مادی آن را بیان می‌کنند. وایو زیبا، تندرو چون خیال و دارای یکهزار چشم است. گردونهٔ درخشان او را گروهی و گاه دو اسب سرخ یا گلگون می‌کشند. گروه اسبانش گاه به نودونه یا صد و گاه به هزار می‌رسد. او نخستین جرعه از افشرهٔ سومه را در آئین‌ها به عنوان سهم خویش می‌نوشد. او تندروترین خدایان است و در مسابقه‌ای که برای نوشیدن نخستین جرعهٔ سومه درگرفت، او از همهٔ خدایان پیشی گرفت. او نگهبان سومه است. او به مردمان ناموری، زادورود، ثروت، اسبان نیکو، گاوان نر و زر می‌بخشد. او دشمنان را می‌تاراند و نیازمندان را یاوری می‌دهد. وَیو در اساطیر ایرانی ایزدی است نیرومند که بر فضای تهی میان دو جهان هرمزدی و اهریمنی فرمان می‌راند و اهوره‌مزدا و شاهان اساطیری از او طلب یاری می‌کنند. او دلیرترین ایزدی است که خودی بر

سر و طوقی بر گردن دارد. در ادبیات اوستائی و پهلوی به دو وَیو برمی‌خوریم که یکی هرمزدی و دیگر اهریمنی است. آن که هرمزدی است، ایزدی برکت‌بخشنده و آورندهٔ باران است و آن که اهریمنی است دیو خشکی یا سیل باید بوده باشد.

واتهٔ ودائی، که کمتر مردم‌وار گشته است، شتابان، جابر، ویرانگر و نعره‌زن و پدیدآورندهٔ گردبادها است. او سرگردان و بی‌آرام است؛ حتی یک روز در جائی نمی‌پاید. زادگاهش ناشناخته است. مردمان او را می‌شنوند، اما از دیده‌ها پنهان است. او درمان‌بخش و زندگی‌بخش است، زیرا گنجینهٔ بیمرگی در سرای او است. واته، ایزد اوستائی، چندان رشدی نکرده و زیر تأثیرِ وَیو رنگ باخته است. اما در ادبیات پهلوی اسطوره‌هائی دربارهٔ او وجود دارد که در جلدِ اول این کتاب آمده است (نک. باد).

در میان خدایان زمینی باید نخست از سرسوتی سخن گفت.

سرسوتی که از آن جمله رودهای ایزدی‌شدهٔ ادبیات ودائی است که جائی نه‌چندان اندک در *ریگ‌ودا* به خود تخصیص داده‌اند. دربارهٔ سرسوتی در *ریگ‌ودا* از همهٔ رودها بیشتر سخن رفته است و هرچند مردم‌وار بودن این رود بسیار گسترده است، الههٔ سرسوتی، ایزد این رود، همچنان پیوند ژرفی با رود دارد. ستایش او گاه به تنهائی و گاه همراه با نام دو رود دیگر و گاه همراه با نام بیست‌ویک رود دیگر انجام می‌پذیرد. او از همهٔ آبها بزرگتر است. او تنها رود پاکیزه‌ای است که از اقیانوس آسمانی سرچشمه می‌گیرد و از کوهستانهای افراشته فرومی‌ریزد. بزرگی او در میان همهٔ شکوهمندی‌ها قابل تشخیص است. او کاراترین کارایان است. او دارای هفت خواهر است و خود هفت‌تو است. او بهترین مادر و بهترین الهه است. دوستاران و ستایندگانش آرزوی فرودآمدن او را از آسمان و کوهستان دارند تا بر کنار سفرهٔ نذر ایشان بنشیند. او بخشندهٔ ثروت، زاد و رود و بی‌مرگی است. او نیرو و فرزند می‌بخشد و در امر زایش دخیل است. او ناسزاگویان به خدایان را بی‌رحمانه از میان می‌برد. او از گروه آن دلاوران آسمانی است که ورتره‌کُش بشمار می‌آیند و از ستایندگان خویش دلاورانه پشتیبانی می‌کنند و دشمنان ایشان را شکست می‌دهند.

نام این الههٔ برکت‌بخشنده و دلاور در ادبیات اوستائی به صورت هرهوئیتی آمده است که از هرگونه اسطوره‌ای تهی است؛ ولی کیفیاتی که در وداها به سرسوتی نسبت

داده می‌شود، شباهت بسیار به کیفیات و توصیفات مربوط به الهه اناهیتا در اوستا دارد و، در واقع، این دو برابرند.

اردویسورا اناهیتا[1] مانند سرسوتی سخت مردم‌وار گشته است: او دوشیزه‌ای است زیبا، سخت برومند و خوش‌اندام، کمربند بر میان بسته، راست بالا، آزاده و نژاده که کفشهائی درخشان با بندهائی زرین بر پای دارد. جبه‌ای پربها، پرچین و زرین بر شانه‌هایش افتاده و گوشواره‌هائی چهارگوشه و زرین از گوشهایش آویخته است. تاجی زرین با یکصد ستاره بر سر او است.

اما با همهٔ این مردم‌واری‌ها، او به عنوان رود اردوی، آبی زورمند است که از کوه هُکَر به دریای فراخکرد می‌ریزد. او به بزرگی همهٔ آبهائی است که در روی زمین جاری است. ستایش او در کنار رودها و دریاها و بر فراز کوهها انجام می‌پذیرد. لقب او، اناهیتا، به معنای پاکیزه است. او سخت نیرومند است و شاهان و سرداران سپاه برای پیروزی در نبرد به او روی می‌آورند. او فزایندهٔ گله و رمه است. او فزایندهٔ ثروت و سرزمین است. او پاک‌کنندهٔ نطفهٔ مردان و زهدان زنان است و زایش زنان را آسان می‌سازد. او بر کنار سفرهٔ نذری که شرائط خاصی در گستردن آن رعایت شده باشد، می‌نشیند. او دیوپرستان را یاری نمی‌دهد و از ستایندگان خویش پشتیبانی می‌کند و در زندگی روزانه و در نبردها ایشان را پیروز می‌گرداند[2]. اما برعکس انتظار، اساطیر پیرامون سرسوتی و اناهیتا، هردو، خود ملهم و متأثر از فرهنگ و اساطیر آسیای غربی، در پیرامون الههٔ آب، که ایشتر بین‌النهرینی معروفترین نمونهٔ آن است، بنظر می‌رسد و تأثیر کهن فرهنگ آسیای غربی را بر فرهنگ هندوایرانی می‌رساند. علاوه بر خویشکاریهائی که در ایشتر و این دو الههٔ مشترک است، دارای هفت خواهربودن وخود هفت‌تو بودن سرسوتی بوی فرهنگ آسیای غربی دارد.

از پرتهوی، الههٔ زمین، به معنای پهناور، در کنار دیئوس و به عنوان همسر وی در وداها یاد می‌شود. او کمتر مردم‌وار گشته است. او بلندی‌های فراوان دارد، و همهٔ کوهها را بر خویشتن بردبارانه تحمل می‌کند و درختان بیشه‌ها را در خاک‌های خود نگه می‌دارد. او عظیم، محکم و درخشان است. از او چون مادری مهربان یاد می‌شود که پذیرای فرزندان خویش به هنگامی است که جان می‌سپارند. در اساطیر ایرانی

---

۱. اوستا: Arədvī Sūrā Anāhihā.
۲. نک. آبان‌یشت.

امشاسپند ارمئیتی (اسپندارمذ) گویای همین شخصیت مادرانه و بردبار الههٔ زمین است که همسر اهوره‌مزدا شمرده می‌شود و در جلد نخستین این کتاب از او بس یاد شده است.

اگنی برترین خدای زمینی در ادبیات ودائی است. او مظهر الهی آتشی است که در قربانی‌ها افروخته می‌گردد و پس از ایندره، برترین خدای محبوب وداها است. او، با همهٔ عظمتش، چندان شخصیتی مردم‌وار ندارد.

او فرزند دیئوس و پرتهوی است. او ایزدی جوان و در همان حال، پیر است. وی نخستین قربانی کننده بشمار می آید و پیرترین ایشان است. اگنی ارتباطی خاص با آبها دارد. او نره گاوی است که در دامان آبها پرورش یافته است. او با آذرخش نیز پیوند دارد و گاه خود آذرخش است. اگر توجه کنیم که گاه منظور از آبها، آبهای پنهان در ابرها است، آنگاه ارتباط اگنی با آب و آذرخش مفهوم و قابل‌درک می‌گردد. او با خورشید نیز پیوند دارد و پرتوی آسمانی بشمار می آید که به هر پگاه با برآمدن خورشید زاده می‌شود.

می‌توان باور داشت که کهن‌ترین (= هندوایرانی) خویشکاری اگنی در آئین‌ها، سوختن و دورداشتن ارواح زیانبخش و جادوهای دشمن و از میان بردن دیوها بوده است. او بیش از هر خدائی با زندگی انسان در ارتباط بوده است. به او سرورِخانه نام داده‌اند[1]. او در هر خانه‌ای هست. او میهان همهٔ خانه‌ها است. او خویشاوند و دوست انسان است. او در آئین‌های قربانی رابط انسان و خدایان، رابط زمین و آسمان است. او پیامبر است. او روحانی آسمان خدایان است.

برابر او در *اوستا* آذر پسر اهوره‌مزدا و سرور راستی است. او پیامبر میان مردمان و اهوره‌مزدا است. او از آسمان فرود آمده و بر ضد دیوان و ستمگران می‌جنگد. در اساطیر ایرانی این ایزد هندوایرانی آتش، خود به چند آذر متفاوت بخش گشته است که بعضی از آنها، چون آتش ابرها، نقشی مستقل و ایزدی یافته‌اند.[2]

دردورهٔ هندوایرانی محققاً ستایش آتش در مرکز آئین قرار داشته و توسط طبقهٔ روحانیان انجام می‌یافته است، که به ایشان آتهرون / آثرون[3] می‌گفتند. آتش در

---

1. gṛha pati

۲. نک. پارهٔ نخست، زیر نام آذر.

۳. اوستا: āθravan، ودا: ātharvan.

ایران و هند ایزدی نیرومند، پاک، خردمند، بخشندهٔ خوراک و فرزند، دوستار خانه و خانواده‌ها و نابودکنندهٔ دشمنان شمرده می‌شد.

ستایش آتش قربانی در فرهنگ هند و اروپائی نیز وجود داشته است و یونانیان و رومیان نیز علاوه بر هندوان و ایرانیان بر این گمان بودند که آتش پیامبر مردمان به نزد خدایان و نیز برندهٔ هدایای انسان به نزد ایشان است. اما به هر حال، مردم‌واری این خدا، در همهٔ این مراحل و فرهنگ‌های متعدد، اندک بوده است.

سرانجام، در میان خدایان مشترک هندی و ایرانی باید از سومهٔ ودائی و هئومه اوستائی سخن گفت. افشردن مظهر زمینی و ستایش این خدای ایرانی و هندی محققاً به دورهٔ فرهنگ هندوایرانی بازمی‌گردد. در *ریگ‌ودا*، سومه گیاهی است که بر کوهستانها یا بر کوهی ویژه روید و در *اوستا* هئومه بر کوهی خاص. در *ریگ‌ودا* ورونه آن را بر صخره‌ای می‌نهد؛ در *اوستا* آن را خدائی بر کوه بزرگ هرئیتی[1] می‌نهد. در *ریگ‌ودا* آن را عقابی بر زمین می‌آورد؛ در *اوستا* آن را مرغان می‌پراکنند. در هر دو اثر، او شاهِ گیاهان و داروئی سلامت‌بخش است، او زندگی دراز می‌بخشد و مرگ را دور می‌دارد. در هر دو اثر این گیاه در درون آبها است. فشردن گیاه و نوشیدن افشرهٔ آن نقشی بزرگ در ایران و هند داشته است، هرچند در وداها از سه بار افشردن روزانهٔ آن سخن می‌رود و در ایران از دو بار افشردن. در هر دو سرزمین ساقهٔ زرد گیاه را می‌افشردند و افشرهٔ زرد آن را با شیر می‌آمیختند و در آئین‌ها می‌نوشیدند و می‌نوشاندند. در هر دو سرزمین سومه و هئومه گیاهی آسمانی شمرده می‌شد که بر زمین آورده شده بود. ویوسوت و تریته آپتیه از سوئی و ویوهونت و ثریته و آثویه از سوی دیگر افشرندگان این گیاه در هند و ایرانند.

حتی می‌توان احتمال داد که اعتقاد به نوشابه‌ای سکرآور و آسمانی باوری هندواروپائی باشد. در یونان عقابی است که امبرُزیا[2] را برای زئوس می‌آورد* و در اساطیر نُردی نیز عقابی است که نوشابه‌ای انگبینی را با خود می‌برد*.

از میان خدایان هندوایرانی، گروهی چون ویوسوت / ویوهونت، تریته آپتیه / ثریته، آثویه و گندهروس / گندروه در حالی که در ادبیات ودائی همچنان خدا

---

1. haraiti

۲. ambrozia، به معنای بیمرگی، غذای خدایان.

بازمانده‌اند، در ادبیات اوستائی و میانهٔ ایرانی به جهان مردمان فرود آمده، آدمی شده‌اند، یا چون گندروه، به غولی اژدهاوش تبدیل گشته‌اند. گندهروس / گندروه ممکن است در دورهٔ فرهنگ هندوایرانی یکی از پدیده‌های درخشان سماوی بوده که گاه مسکن وی در آبها انگاشته می‌شده است.

بحث تطبیق دربارهٔ خدایان بدون گفتگو دربارهٔ دشمنان خدایان در اساطیر هندوایرانی بحثی ناقص است. در این زمینه بررسی و بازسازی اساطیر مشترک هندوایرانی مشکلتر است تا در زمینهٔ خدایان یا مردم؛ زیرا تفاوت بسیاری میان آراء و باورهای هر یک از دو قوم ایرانی و هندی دراین مورد وجود دارد. این تفاوت و ناهماهنگی می تواند مؤید وجود نداشتن یک رشتهٔ مشخص از باورها در این باره و عدم رشد نظام‌مندِ معتقدات دربارهٔ ضد خدایان در تفکر هندوایرانی باشد. ظاهراً باید پذیرفت که در مرحلهٔ فرهنگ هندوایرانی اعتقاد به جهان خدایان و به نحوهٔ‌خلقت انسان کمابیش شکل گرفته بوده است، در حالی که تبلوریافتن عقاید مربوط به دشمنان خدایان و مردم، هنوز نیازمند زمانی درازتر بوده است تا این اقوام با دشمنانی استوار در برابر خود و گسترش خود رویاروی شوند و مفهوم دشمنان خدایان شکل گیرد. این برخورد برای اقوام ایرانی و هندی در دورهٔ گسسته‌بودن از یکدیگر روی داد و بدین روی، هر یک از این دو قوم باوری مستقل از دیگری را در این باره پرورش داد و این دو رشته عقاید در اوایل هزارهٔ اول پیش از مسیح در ایران و هند ــ بی‌ارتباط با یکدیگر ــ رشد و تبلور یافت.

در هند، دشمنان خدایان، به معنای دقیق کلمه، *اسوره‌ها* یند، همان خدایان ارجمند وداها. اما این امر در *ریگ‌ودا* ظاهر نمی‌گردد و این در گروه وداهای پسین است که اندک‌اندک گرایش بدین باور دیده می‌شود، زیرا چنانچه یادکردیم، در *ریگ‌ودا* اسوره لقب و صفت ویژهٔ خدای بزرگ، ورونه، و گاه دیگر خدایان قدر اول است. در ایران دشمنان خدایان، برعکس هند، دیوان‌اند که به دو دستهٔ کماله دیوان ــ که هفت‌تن‌اند ــ و دیوان تقسیم می‌شوند. باید یادآور شد که کماله دیوان فقط در ادبیات زردشتی ظاهر می‌شوند و در کتیبه‌های هخامنشی فقط سخن از دیوان است.

از اسوره‌ها و دیوان که بگذریم، نزدیکی بیشتری میان دشمنان خدایان ایرانی و

هندی می‌یابیم و نخست باید از گروه پَنی‌ها[1] در وداها یاد کنیم که در مقایسه با اسوره‌های بعدی از اهمیت خارق‌العاده‌ای بهره‌مند نیستند؛ اما مهم از نظر ما وجود آنها است در *ریگ‌ودا* آنها بازدارندگان گاوهای ماده یا کره و روغن آنها از خدایانند و توسط ایندره برانداخته می‌شوند. پنی‌ها محتملاً مظهر دشمنانی‌اند که برای خدایان قربانی نمی‌کنند و پریستاران را یاری نمی‌دهند و دشمنان خدایان و مردم‌اند. اسطوره‌ای دربارهٔ این دشمنان در ادبیات دینی ما وجود ندارد و محتملاً فراموش شده است، امّا در ادبیات پهلوی* دیو پنی[2] دیو خسّت و تنگ‌نظری است که دشمن ایزد گشاده‌دستی و رادمردی است.

دیگر از دشمنان خدایان در وداها داسه‌هایند[3] که نقشی نزدیک به پنی‌ها دارند، اما محتملاً، مظهر نیروی مقاوم بومی در برابر توسعهٔ آریائیان بوده‌اند. در ایران نشانی از این گروه نیز در دست نیست. اما نام پدر ضحاک مرداس* است. باید دید آیا احتمال ارتباطی میان این نام ایرانی و آن نام ودائی موجود است؟ زیرا محتمل است که داستان ضحاک به روایت شاهنامه‌ای خود، معرف قیام بومیان نجد ایران بر ضد اشرافیت آریائی مالک سرزمین بوده باشد*.

اگر چنین احتمالی را بپذیریم[4]، باید باور کنیم که داسه یا داسه‌ها بومیان سرزمینهائی بوده‌اند که آریائیان هندوایرانی پس از ورود به درهٔ سند و نجد ایران با آنان روبرو شده بوده‌اند. ضمناً، شاید بتوان چنین نیز گمان کرد که داسه‌ها خدایان این اقوام غیرآریائی بوده‌اند. اگر چنین امری درست باشد، ناموازهٔ مرداس در حماسه‌های ایرانی مرکب خواهد بود از mar، اوستا: mairya، به معنای انسان پست و رذل و dās که همان قوم داسه است، و در مجموع، ناموازهٔ فوق به معنای «داسهٔ پست» خواهد بود.

در میان دشمنان خدایان ودائی از همه نام‌آورتر ورتره[5] است. او اژدهائی است که

---

1. Pani

۲. نک. پارهٔ نخست، زیر نام پنی.

* [ح. و اوستا؟]. ☆

3. dasyu, dāsa

۴. [نگاه کنید به مقالهٔ «دیدگاه‌های تازه دربارهٔ مزدک»، در *جستاری چند در فرهنگ ایران*، ص ۲۳۱-۲۶۲؛ همچنین مصاحبهٔ چاپ‌نشدهٔ بهار در مجلهٔ کلک]. ☆

5. Vṛtra

بر آذرخش، مه، تگرگ و رعد فرمان می‌راند. او در آبها ــ محتملاً آبهای آسمانی ــ و بر ستیغ کوهها بسر می‌برد و نودونه دژ بر کوهها دارد که چون ایندره به نبرد وی می‌رود آنها را درهم فرو می‌ریزد. افسانهٔ نبرد ایندره و ورتره مستقیماً در ادبیات اوستائی و پهلوی انعکاس نیافته است، اما نام اوستائی ایزد بهرام، ورثرغنه، که به معنای کشندهٔ ورتره است، یادآور اصل هندوایرانی ورتره است. ضمناً، داستان نبرد ایندره و ورتره ــ به احتمال بسیار ــ در هفت‌خوان (خان؟) رستم و نبردِ وی با دیوسپید منعکس گشته است. بدین‌گونه، ورتره مسلماً شخصیتی هندوایرانی است.

دشمنی دیگر که در وداها و *اوستا* در تحت دو نام ولی با یک شخصیت ظاهر می‌شد ویشوه روپهٔ [1] ودائی و اژی‌دهاکهٔ اوستائی است. ویشوه‌روپه اژدهائی سه سر است که او را، بنا بر وداها، تریته و ایندره می‌کشند تا گاوان شیری را که با خود دارد، بدست آورند. این اسطوره در داستان اوستائی فریدون و نبرد او با اژدهای سه سر ظاهر می‌گردد، که در ادوار بعد، با اسطوره‌ها و محتملاً وقایع تاریخی دیگر درآمیخته و افسانهٔ فریدون و ضحاک را پدید آورده است، نبردی که از پس آن زنان ضحاک آزاد می‌شوند. از برشمردن پنی‌ها، داسه‌ها، ورتره و ویشوه روپه، یا ضحاک، می‌توان به این نتیجه رسید که دشمنان خدایان در مرحلهٔ هندوایرانی بیشتر با مسائل سادهٔ مادی مربوط بوده‌اند و هنوز گروهی سامان پذیرفته نگشته بوده‌اند.

۲ـ۳ـ۲ـ۲ـ۱ـ۳ مردمان

اساطیر ودائی و ایرانی هماهنگی‌هائی نیز در زمینهٔ آفرینش مردمان با یکدیگر دارند که خود معرف جنبه‌های هندوایرانی واحدی در این باره است.

در وداها نظریهٔ واحدی دربارهٔ منشأ و نحوهٔ خلقت انسان دیده نمی‌شود، اما در مجموع، این نظر فائق است که نژاد مردم از نیائی نخستین پدید آمده است. این نیای نخستین گاه منو [2] و گاه یمه وئی وسوته [3]، پسران ویوسونت، دانسته شده‌اند. منو یا منوس گاه نام خاص و گاه نام عام برای مردم است. او نخستین انسانی است که بر

---

1. Viśuarūpa

2. manu یا manuš.

3. yama vaivasvata

زمین زیست کرده است.او گاه منوی پدر، یا منو پدر ما، خوانده می‌شود. منو پایه گذار آئین قربانی است و چون آتش افروخت، نخست، بخشی از قربانی را فدیهٔ راه خدایان کرد و عمل او الگوی نخستین قربانی و آئین‌های آن است. عقاب گیاه سومه را به نزد منو آورد.

یمه نخستین انسانی بر زمین است که مرگ را در بر می‌گیرد و پادشاه جهان مردگان می‌گردد، اما بنا به یک رشته از اسطوره‌ها، وی و خواهر همزادش یمی [۱] نژاد مردمان را پدید می‌آورند. او گردآورندهٔ مردمان است و در سرای او سرودها و نوای نای شنیده می‌شود. او با خورشید پیوند دارد. او دو سگ پیام‌رساننده دارد. آنان چهارچشم، پهن‌پوزه و قهوه‌ای‌رنگ‌اند. آن دو نگهبانان راه‌اند، راهِ جهان مردگان؛ و مردگان باید از برابر این دو سگ بگذرند و به جهان پدرانشان روند. گناه یمه همبستری با خواهر خویش است که ریگ‌ودا می‌کوشد او را از آن منزه سازد.

در ایران، منوچهر (ونه، منو) کسی‌است که طبقهٔ روحانیان خویشتن را از نسل وی می‌دانند، اما ییمه هرچند درادبیات اوستائی وپهلوی و فارسی نخستین انسان نیست، ولی تأییدکنندهٔ بسیاری‌از مطالب‌ودائی دربارهٔ یمه‌است. بخشهائی از اساطیر ایرانی مربوط به مشی و مشیانه نیز همسان داستان یمه و خواهرش، نخستین انسانها، است.[۲]

یمه، ییمه (که همان جم و جمشید ادبیات فارسی است) محتملاً در دورهٔ هندوایرانی شاه عصر زرین آریائیان بشمار می‌آمده است، زیرا در ایران و بنا به اوستا، او شاه بهشت زمینی (*وندیداد*) و در *ریگ‌ودا*، فرمانروای بهشت آسمانی است. نیز محتمل است که او، در آغاز، خود نر و ماده با هم بوده و در رشدِ بعدی اساطیر، خواهر-همسری پیدا کرده است*. داستان کیومرث، به عنوان اولین انسان، اولین شاه، اسطوره‌ای مطلقاً ایرانی است و به دورهٔ هندوایرانی مربوط نمی‌شود.

از بسیاری شواهد دیگر در اساطیر ودائی و اوستائی* نیز برای بازسازی اساطیر دوران فرهنگ هندوایرانی می‌توان سود جست؛ از جمله می‌توان به سنجش اساطیر جانوران چون اسب، سگ، گاو و پرندگان در وداها و اوستا پرداخت. اما کوتاهی

---

۱. نک. پارهٔ نخست، بخش پانزدهم، یادداشت ۲.

۲. نک. پارهٔ نخست، بخش سیزدهم.

* [روی واژه یک نشانهٔ ستاره آمده است]. ☆

سخن را، تنها به بحثی دربارهٔ بهشت و دوزخ در وداها و اوستا می‌پردازیم واین گفتار را به انجام می‌رسانیم.

۲ـ۳ـ۲ـ۲ـ۱ـ۴ بهشت و دوزخ

بنا به وداها، بهشت (svarga loka، جهان روشنی)، آنجا که پدران و یمه ماندگاراند، در آسمانها است؛ به روایتی در میان آسمان، به روایتی در فرازترین آسمان و به روایتی در سومین آسمان، آنجا که نور ازلی و ابدی قرار دارد. پدران، دربهشت، در اوج خورشید، با خورشید یگانه می‌شوند یا به پاسداری او می‌پردازند. نیکوان در آن سرزمین به شادی مشغول‌اند. در بهشت درختی است که یمه در زیر آن با خدایان به نوشیدن می‌پردازد، در حالی که نوای نائی خوش گوش را می‌نوازد. این درخت، بنا بر *آتروه ودا*، درخت انجیری است که خدایان در آسمان سوم به زیر آن زیست می‌کنند.

در اساطیر ایرانی نیز بهشت کیفیاتی همانند با وداها دارد؛ از جمله، بهشت در سه اشکوب بنا شده است: بهشت ستارگان، بهشت ماه و بهشت خورشید که بهشت برین است. در بهشت برین یا گرودمان (گرزمان) سرود و نوائی خوش پیوسته به گوش می‌رسد. نیکوان و دلاوران در آنجا زندگی می‌کنند.

طبعاً در برابر پاداش بهشت برای نیکوان، باید به انتظار دوزخی به پادافراه زشتی کردار دُروندان نیز بود. در این مورد، قدیمترین منبع ما *آتروه‌ودا* است که از خانه‌ای در زیر (زیرزمین؟) سخن می‌گوید که آشیانهٔ دیوزنان و جادوگران مؤنث است، و nāraka loka، جهان دوزخی، خوانده می‌شود و پائین‌ترین تاریکی است، تاریکی سیاه است، تاریکی کور است. نیز در همین اثر از عذاب های دوزخی سخن می‌رود.

اما باید گفت که نه تنها سخن از دوزخ در وداها بسیار دیر آغاز می‌گردد، بلکه اندیشهٔ پادافراه واپسین در اندیشهٔ هندی تا دورهٔ براهمنه‌ها رشد جدی نمی‌کند؛ واندیشهٔ براهمنه‌ها در مورد دوزخ چندان به اندیشه‌های ایرانی شبیه است که گمان می‌دارند براهمنه‌ها تصور دوزخ را از فرهنگ ایرانی در اعصار بعد به وام گرفته‌اند.

محتملاً در *ریگ‌ودا* اعتقاد به دوزخ چندان قوی و استوار نبوده است، اما سخن از هاویه‌ای تاریک می‌رود که دیوکرداران را به قعر آن می‌افکنند، یا دزدان و دشمنان

در زیر سه طبقه زمین قرار دارند.

اصولاً اندیشهٔ ریگ‌ودائی بیشتر متوجه شادیهای این جهانی است و کمتر به شادیها و لذات جهان دیگر می‌اندیشد و کمتر از آن به پادافراه‌های آن. این در اندیشه براهمنه‌ها است که زندگی پس از مرگ اهمیت می‌یابد.

بدین‌گونه، باید باور داشت که در تصور هندوایرانی بهشت و دوزخ محتملاً از چندان روشنی خاصی بهره‌مند نبوده و بویژه تصوری دربارهٔ دوزخ وجود نداشته است. محتملاً در نزد اقوام دیگر هند و اروپائی نیز وضع چندان متفاوت با آنچه یاد شد، نبوده است. اندیشهٔ متبلورشدهٔ بهشت و دوزخ از ذهن ایرانی برخاسته و جهانگیر گشته است. علت آن نیز شاید تصور تبلوریافتهٔ ایرانی دربارهٔ گروه ضدخدایان یعنی دیوها است. درواقع، تا وقتی اندیشهٔ انسان دربارهٔ ضد خدایان کمال نیابد و تبدیل به یک نظام نگردد، نمی‌توان به تصور دوزخی کامل و عذاب اخروی معتقد شد.

۲ـ۳ـ۲ـ۲ـ۲ آئین‌های هندوایرانی

ایرانیان باستان و هندوان عصر ودائی زمینه‌های آئینی مشترکی نیز داشته‌اند؛ و عناصری چند از آئین‌های آنان بازمانده است که ما را به وجود چنین آئین‌های مشترکی در عصر هندوایرانی راهنمائی می‌کند.

در هر دو سرزمین با پریستاری روبرو هستیم که در هند هوتر[1] و در ایران زئوتر[2] خوانده می‌شود که برگزارکنندهٔ اصلی مراسم و آئین‌های دینی است و نامش گویای زُهرگساری[3] وی در اصل بوده است. آئین نیایش آتش نیز پریستاری با نام اتهرون در هند و آثرون در ایران دارد. آئین قربانی در هر دو سرزمین نامی واحد دارد و در هند یجنه[4] و در ایران یسنه[5] خوانده می‌شود. آئین فشردن و نوشانیدن سومهٔ هندی و هئومهٔ اوستائی به همراه شیر نیز در هر دو سرزمین مشترک است و در برگزاری این آئین در هر دو سرزمین سرودهائی در ستایش این گیاه سروده می‌شده است. هر دو

---

1. hotṛ
2. zaotar
3. زُهرگساری از واژهٔ اوستائی zaoθra :libation.
4. yajña
5. yasna

قوم، به هنگام برگزاری آئین‌ها، برهیس[1] یا برسمن[2] بر زمین می‌گستردند تا خدایان بر آنها فرود آیند و سهم خویش را از قربانی دریافت دارند. در هر دو سرزمین نیایش خدایان همراه با دعاهائی بوده است که از نظر زبان و فکر با یکدیگر بسیار نزدیک‌اند.

در هر دو سرزمین رفتارهای آئینی مربوط به مردگان شباهتهائی با یکدیگر دارند. در فرهنگ ودائی هند سوزاندن و به خاک‌سپردن مردگان هر دو دیده می‌شود. آثار بازماندهٔ مقابر آریائیان در آسیای میانه، در هزارهٔ دوم پیش از مسیح، نیز بر سوزاندن یا به خاک سپردن مردگان گواهی می‌دهد؛ و همان‌گونه که در بخشهای قبلی آمد، در میان هند و اروپائیان نیز به خاک سپردن یا سوزاندن مردگان، هردو، رایج بوده است. اما، آئین نهادن مردگان بر فراز کوه، و سپس، در استودانها، که در آئین زردشتی راه جسته است، ظاهراً قدمتی آریائی یا هندواروپائی ندارد و محتملاً ملهم از آئین‌های بومی یا دخیل در غرب ایران است که بر شکل مقابر صخره‌ای مادی و هخامنشی نیز اثر گذاشته است*؛ در حالی که واژهٔ دخمه در میان زردشتیان که واژه‌ای مصطلح برای استودانها است، خود می تواند از ریشهٔ daz به معنای سوزاندن باشد و اگر این نظر درست باشد، واژهٔ دخمه آشکارکنندهٔ سنت اعصار بسیار کهنتر است و دارای پیوند با امر سوزاندن مردگان*.

در هر دو آئین از ارتباط سگ و مرده سخن می‌رود. در ایران، در آن هنگام که زردشتیان به آئین رفتار می‌کردند، آئین «سگ‌دید» دربارهٔ مردگان بجای آورده می‌شد و آن عبارت** بود از این که برای برداشتن مردگان از جای و برای بردن مردگان به دخمه می‌بایست مرده را در معرض دید سگی مصطلحاً چهارچشم قرار داد. در هند نیز سخن از سگان یمه (جم ایرانی) در میان است که نگهبان راه مردگان به سوی جهان پدران (بهشت)اند؛ و می‌دانیم که یمه خود خدای جهان مردگان در فرهنگ ودائی است. در فرهنگ ایرانی نیز جم نگهبان جهان برزخ است که یکی از سه قرارگاه مردگان (دوزخ، برزخ و بهشت) بشمار می‌آید.

---

1. barhis
2. barəsman

* [تأیید برای این ریشه‌یابی وجود واژهٔ «دادگاه» است که در دری زرتشتی برای «دخمه و بُرج خاموشان» بکار می‌رود و باید آن را از همین ریشه دانست.] ☆

** [ح. دقت شود]. ☆

با این مختصر می‌توان به جهان مشترک آئینی هندوایرانیان پی برد و بقای این سنت را در میان هندوان و ایرانیان اعصار بعد دریافت.

۲ـ۳ـ۲ـ۳ رشد جداگانهٔ دوشاخهٔ اساطیری ایرانی و هندی

برای بررسی تحولات اساطیری ایرانی و هندی، پس از جداشدن از یکدیگر، باید در هند به واپسین وداها، براهمنه‌ها و سپس به اوپانیشادها پرداخت و در ایران به عقاید گاهانی، مطالب ایمانیِ کتیبه‌هایِ هخامنشی و اوستای جدید توجه کرد و در عصری تازه‌تر به ادبیات پهلوی پرداخت.

هم در هند و هم در ایران دین اساطیری کهن هندوایرانی اندک‌اندک و مستقل از یکدیگر تحول یافت. در هند عقاید وحدت‌جویانه و پان‌تئیستی در پایان دورهٔ وداها پدید آمد، که محتملاً، علاقه به تفکر تجریدی دربارهٔ خدایان راهگشای این نحوه نگرش هندی بود؛ و به مرور به چنان کمالی در نوع خود رسید که سرانجام، حتی رابطه میان خدایان و جهان وحدتی بی‌چون و چرا یافت. این تحول آهسته بود.

نام عمومی هندوایرانی خدایان، در ایران، به صورتِ فب: daiva، او: daēva، برابر دیو در فارسی، دیگر برای خدایان بکار نمی‌رود و نام عمومی دشمنان خدایان و دیگر آفرینندگان هرمزدی می‌گردد، و به جای آن، از واژهٔ ایزد و بغ استفاده می‌شود و لقب اهوره تنها برای خدایانی برجسته و محدود بکار می‌رود و جزئی از نام اهوره‌مزدا/ هرمزد، می‌گردد.

برعکس، در هندوستان، از پایان دورهٔ وداها، اسوره‌ها، این سرکردگان جهان خدایان، از خدائی می‌افتند و deva همچنان نام عمومی خدایان بازمی‌ماند.

*در ایران خدای بزرگ، اهوره‌مزدا، همچنان مانند خدای بزرگ عصر ریگ‌ودا، ورونه، خدائی است عمدةً روحانی؛ هرچند، وی سروری جهان خدایان را، چون ورونه،با خدائی دیگر تقسیم نمی‌کند؛ در حالی که در هند، از پایان دورهٔ وداها، ایندره که خدائی جنگاور است، به قدرت می‌رسد و در رأس جهان خدایان قرار می‌گیرد.

در ایران، بعضی خدایان، یا گروه خدایان تازه، چون تیشتر و امشاسپندان، وارد جهان خدایان می‌گردند؛ و بعضی خدایان هندوایرانی خویشکاری‌های تازه

* [بالای صفحهٔ دستنویس آمده است: «این بخش کلی باقی شده است»]. ☆

می‌یابند، چون مهر و ناهید، که این واپسین ایزد، چنانچه یاد شد، برابر سرسوتی وداها است. در هند نیز تحول عمیق در ارزشها و خویشکاری خدایان حاصل می‌شود، و در دورهٔ حماسی، ویشنو و شیوا مظاهر حیات و فنا می‌گردند.

تفاوت عمدهٔ دیگری که میان دو مجموعهٔ اسطوره‌ای هندی و ایرانی پدید می‌آید، تصور ایشان دربارهٔ شکل‌گرفتن جهان مادی است، که تخیل ایرانی در این زمینه نوآوری‌ها کرده و آسمان و زمین را که معمولاً در همهٔ مجموعه‌های اساطیری، کل عالم هستی را تشکیل می‌دهند، خود بخشی کوچک از هستی بزرگتر که دو جهان روشنی و تاریکی و فضای تهی میان ایشان است، دانسته است.

در مجموع، تفکرات اسطوره‌ای ـ عرفانی هندی و تفکرات دینی ایرانی، که هر دو مبتنی بر تفکرات اسطوره‌ای اعصار کهنتر هندوایرانی است، هریک جهانی کلاً متفاوت از یکدیگر را پدید می‌آورند که با دیدگاههائی متفاوت، تنها تاریخی مشترک دارند.

در این میان می‌توان گمان داشت، ولی به علت قلت مدارک قطعی، نمی‌توان بیش از حد یک فرضیه بدان باور داشت، که در هند و ایران، آریائیان که در سطح پائین‌تری از تمدن نسبت به بومیان درهٔ سند از یک سو و اقوام کشاورز نجد ایران و بویژه اقوام بین‌النهرینی از سوی دیگر قرار داشتند، در پی تصرف سرزمینهای سند و ایران، و درآمیختن با بومیان زیر تأثیر تمدن پیشرفته‌تر آنان قرار گرفتند. هرچند مرزهای این تأثیرپذیری را به علت فقدان مدارک کافی، بویژه در مورد تمدن دراویدی پیش از تازش اقوام آریائی، نمی‌توان دقیقاً روشن ساخت، ولی می‌توان احتمال داد که از واپسین بخش‌های وداها در هند و حداقل از اوستای جدید به بعد در ایران، این تأثیرپذیری شدید می‌گردد* و با فرارسیدن عصر اوپانیشادها بکلی روح و فرهنگ ودائی در هند دگرگون می‌گردد، و در ایران، نه تنها در *اوستا*، بلکه در اساطیر دورهٔ ساسانی و آغاز اسلام، تأثیر تفکر بومی در کنار تفکر آریائی دیده می‌شود، که با فرارسیدن و جای گرفتن اسلام در ایران، تفکر آریائی

---

* [ح: داستان چیزآموختن مردم از دیوان در *شاهنامه* (ظاهراً منظور استاد اشاره به آموزش خط از دیوان است که در *شاهنامه* به عهد تهمورث بازمی‌گردد. در اینجا جملات قلم‌گرفتگی و افزایه‌هائی بر بالای سطرها دارد و پیدا است که می‌بایست بعداً بازنویسی و بهترنویسی می‌شد)]. ☆

بخشی مهم از نقش خود را از دست می‌دهد و تفکر بومی آسیای غربی کلاً فائق می‌گردد.

دربارهٔ این واپسین تحولات اندیشهٔ ایرانی، از این پس بحث خواهد شد ( ).

۲-۳-۲-۳* درآمیختن دو فرهنگ بومی و هندوایرانی در نجد ایران و تحول مستقل آن

برای بررسی آمیزش این دو فرهنگ در یکدیگر، در زمینهٔ اساطیر، اعتقادات و آئین‌ها بحث خود را به چهار بخش می‌کنیم:

بخش آریائی؛ بخش غیرآریائی؛ بخش ایرانی-بومی؛ که پس از آن، بخشی را نیز به تحول مستقل اساطیر و آئین‌ها در ایران تخصیص می‌دهیم.

۲-۳-۲-۳-۱ بخش آریائی

۱-بقای ساخت خویشکارانهٔ سه‌بخشی**

در پی بررسی‌های دومزیل، می‌توان باور داشت که اساطیر ایرانی ساخت خویشکارانهٔ سه‌بخشی هندواروپائی را همچنان منعکس می‌سازد. این انعکاس تنها در ترکیب امشاسپندان دیده نمی‌شود، بلکه در سه نحوهٔ روان‌درمانی، کارد درمانی و گیاه درمانی نیز منعکس است. علاوه بر اینها، در گوشه و کنار دیگر آثار مکتوب بازمانده از ایران باستان نیز می‌توان اشاراتی به بقایای این زمینهٔ اسطوره‌ای یافت. از جمله، در افسانه‌هائی که دربارهٔ زندگی زردشت آمده است، بویژه در **دینکرد** و در **گزیده‌های زاداسپرم**، به افسانهٔ افکندن زردشت، به هنگام کودکی، به پیش پای گلهٔ گاوان، گلهٔ اسبان و نهادنش بر آتش سرخ سوزان، و از میان‌نرفتن وی، اشاراتی وجود دارد که معرف حمایت سه طبقهٔ اصلی تولیدکنندگان (گاوداران)، ارتشتاران (سواران) و روحانیان (نگهبانان آتش) از زردشت است. در داستان فوق، سرانجام،

---

* [شماره تکراری است]. ☆

** [ح: باید به تحول این ساخت در ایران مقدمةً اشاره کرد و گفت که هرمزد / هر فرد (کلمه را نتوانستم بخوانم) چگونه قدرتی یافته است و انعکاس ساخت باقی مانده، نه خودِ ساخت]. ☆

زردشتِ نوزاد را به لانهٔ گرگی می‌افکنند و گوسفند تک‌شاخ (کُریشک) او را شیر می‌دهد و گرگ فرو می‌میرد، که، به گمان من، گرگ در این داستان مظهر دروغ، یا اهریمن، و گوسفند یک شاخ چون نمادی برای اشه (تقوی)، یا اهوره‌مزدا، بکار رفته است.

البته، این ساخت خویشکارانهٔ سه‌بخشی در اساطیر ایرانی تضعیف می‌گردد و ساختهای آسیای غربی که متعلق به جوامع رشد یافته زراعی است و در آنها قدرت در خدا یا خدایان ویژه‌ای تمرکز می‌یابد، در اساطیر ایرانی راه می‌جوید که در بخشِ ج بدانها اشاره خواهد رفت.

*در سنت و آئین کشورداری، بویژه در دورهٔ ساسانیان، ساخت اجتماعی بصورت رسمی عیمقاً متکی بر شکل سه‌طبقه‌ای بود و از وجود و ادامهٔ این طبقاتِ بسته (cast) شدیداً دفاع می‌شد. نمونه‌هائی از این دفاع سنتی از حدود طبقاتی را می‌توان در داستان معروف کفش‌دوز و انوشیروان در *شاهنامه* دید.

۲ ـ باقی‌ماندن نام و خویشکاری گروهی از خدایان آریائی

از خدایان بزرگ هندوایرانی این تنها ایندره است که نه با نام، بلکه با لقب وِرِتَرِه‌کُش خویش (Vərəθraγna)، که همان بهرام ادبیات میانه باشد، و با همان محدودهٔ خویشکاری هندوایرانیش در اساطیر اوستائی و پهلوی بازمانده است. خویشکاری اصلی او یاری رسانیدن به اقوام ایرانی و دشمنان دروغ در نبرد است واین خویشکاری ـ پهلوانی و نبرده بودن ـ را در وداها نیز می‌توان بازیافت والواح بازیافته در بغازکوی آسیای صغیر نیز مؤید آن است.

طبعاً بسیاری از ویژگی‌ها و اسطوره‌های ایندره ـ بهرام از او جدا شده و بخش عمده‌ای از آنها وارد حماسه‌های ایرانی گشته است و بیش از همه، در این مورد، رستم زال از شخصیت او بهره برده است، که به جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت. بخش دیگری از کیفیات جنگاوری او نیز به ایزدان مهر و تیشتر منتقل گشته است، یا در میان امشاسپندان به شهریور رسیده است.

از دیگر ایزدان دوران هندوایرانی که در اساطیر اوستائی و ودائی بازمانده‌اند،

---

* [نشانه‌ای در آغاز سطر هست که شاید دلیل بر آن باشد که این بند را می‌باید به حاشیه برد، یا آن که یادداشتی است و می‌بایست مشروح نوشته می‌شد]. ☆

باید از sūrya ودائی، برابر hvar ایرانی، ایزد خورشید؛ uṣas ودائی در برابر ušah ایرانی، الههٔ بامدادی؛ apām napāt ودائی، برابر apąm napāt ایرانی، ایزد آتشهای در آب؛ vāta ودائی برابر vāta ایرانی، ایزد باد؛ vāyu و دائی برابر vāyu ایرانی، ایزد دفضا؛ soma ودائی برابر haoma ایرانی، ایزد گیاهی، یاد کرد، که معمولاً خویشکاری و نام کهن هندوایرانی خود را ـ طبعاً با توجه به تحولات آوائی ـ و بعضی تحولات اندک اسطوره‌ای ـ حفظ کرده‌اند.

۳ ـ باقی ماندن خویشکاری کهن و تغییر نام

گروهی دیگر از خدایان ایرانی خویشکاری کهن را حفظ کرده‌اند و نام خود را تغییر داده‌اند.

دراین مورد باید از امشاسپندان یاد کرد که، بنا به بررسی‌های دومزیل، جانشین خدایان اصلی هندوایرانی گشته‌اند و خویشکاریهای آنان را به عهده گرفته‌اند. از آن جمله، بهمن و اردیبهشت خویشکاریهای ورونه و مهر، شهریور خویشکاری ایندره، و خرداد و امرداد خویشکاری اشوین‌ها را به عهده گرفته‌اند. ضمناً، با توجه به تحولاتی خاص، اهوره مزدا دربردارندهٔ خویشکاری و ویژگی‌های ورونه، و اناهیتا (ناهید) دربردارندهٔ خویشکاری و ویژگی‌های سرسوتی است.

۴ ـ سقوط خدایان به جهان مردمان و دیوان با حفظ خویشکاریها یا عدم آن

گروهی از خدایان هندوایرانی از جهان خدائی بیرون آمده و به حماسه‌ها وارد گشته‌اند. این تحول که شاید از عصر اوستا آغاز می‌گردد، در عصر اشکانیان و ساسانیان کمال می‌پذیرد و بخشی از آن در *شاهنامه* متبلور می‌گردد.

از این جمله، باید از ویوسونت، ایزد هندوایرانی، که در *اوستا* ویونگهونت، پدر زمینی جم، شده است؛ از ایزد یمه ودائی که برابر ییمهٔ اوستائی و جمشید دوره‌های بعد گشته است؛ از تریته‌آپتیه که به صورت آثویهٔ اوستا و آبتین فارسی و نیز فریدون درآمده است؛ از سومهٔ هندوایرانی که هوم، روحانی ایرانی*، گشته است؛ و از ایندرهٔ هندوایرانی که بخش عمده‌ای از زمینه‌های داستانی خود را به رستم بخشیده است، یاد کرد.

---

* [منظور استاد از «روحانی ایرانی»، آن شخصیت داستانی است که در *شاهنامه* افراسیاب را با کمند می‌گیرد و اسیر می‌کند تا کیخسرو اورا بکشد. تفضیل بیشتر داستان او در *اسکندرنامه* آمده است]. ☆

در همین زمینه، گروهی از خدایان هندوایرانی در اساطیر ایرانی از خدائی به جهان دیوان سقوط کرده‌اند، و حتی خویشکاری‌های خود را تغییر داده‌اند. از این جمله‌اند ایندره*، از کماله دیوان، که به صورت دشمن اردیبهشت امشاسپندان، حتی چهرهٔ جنگاوری خود را حفظ نکرده است و ناگهیس که در اصل، برابر همان دوناسیته یا اشوین‌های ودائی است، و در اساطیر ما دشمن سپندارمذ زمین گشته است. از خویشکاری او، جز این دشمنی با سپندارمذ، چیزی نمی‌دانیم، اما دشمنی او با الههٔ زمین، نوعی ارتباط با خویشکاری کهن وی را می‌رساند.

۵ــ باقی‌ماندن آئین‌ها

گروهی از آئین‌ها، چون آئین گرامی‌داشت آتش و بعضی آئین‌های مربوط به مردگان و آئین فراهم‌کردن افشرهٔ هوم و نوشیدن آن که از جمله آئین‌های هندوایرانی بوده‌اند، در ایران بازماندند، بویژه، آئینِ گرامی‌داشتِ آتش و آئین افشردن و نوشیدن هوم که همچنان در مرکز آئین‌های ایرانی باقی ماندند.

۲ــ۳ــ۲ــ۳ــ۲ بخش غیرآریائی

۱ ــ ورود خدایان غیرایرانی**

دراین بخش باید، مهمتر از همه، از ایزد تیشتر یادکرد***. او از ایزدانی است که در اساطیر ودائی برابری ندارد و ظاهراً محصول تحول‌های دینی در ایران است. نام او در اوستای جدید ظاهر می‌گردد ویشتی از آنِ خود دارد. او ایزد باران و آبهای آسمانی است. اما نکتهٔ مهم دربارهٔ او، ستاره بودن وی است (شعرای یمانی). در اساطیر ودائی، از جنبندگان آسمانی، این عمدةً خورشید است که با نام sūrya ستایش می‌شود و محتملاً در زیر چند نام دیگر نیز شخصیت او بچشم می‌خورد. در اساطیر ایرانی نیز خورشید، hvar، از اهمیت جدی برخوردار است. اما در هیچ یک از دو بخش ایرانی و ودائیِ اساطیر هندوایرانی باستانی حتی ماه از شخصیت برجسته‌ای چون خورشید بهره‌مند نیست، تا چه رسد به ستارگان. از اساطیر ودائی و اوستائی برمی آید که جز

---

* [نک. به پارهٔ نخست، ذیل «اندر»]. ☆

** [ح: در این بخش می‌توان ورود دیوان را هم به اساطیر ایرانی مورد بحث قرار داد]. ☆

*** [ح: برای تم اصلی تیشتر نک. Mythologies of the Ancient World. اساطیر حتّی، خدای طوفان و اژدها، ۱۵۰-۱۵۲]. ☆

خورشید، هیچ یک از اجرام سماوی تأثیر جدی بر زندگی هندوایرانیان نداشته است و نجوم از اهمیت چندان خاصی در تفکرات اساطیری هندوایرانی برخوردار نبوده است.

البته، در دورهٔ میانهٔ ادبیات ایرانی (نوشته‌های پهلوی و مانوی)، نجوم و احکام نجوم جای عمده‌ای دارند، و از جمله، کلیه سیارات، ثوابت منطقةالبروج و ستارگان قدر اول قابل رؤیت در آسمان نیمکرهٔ شمالی از اهمیت خارق‌العاده‌ای بهره‌مندند، ولی چنین وضعی در اوستا و وداها دیده نمی‌شود.

رشد عظیم نجوم و احکام در آسیای غربی متعلق به نیمهٔ دوم هزارهٔ اول پیش از مسیح در بین‌النهرین است، که نتیجهٔ برخورد دانش ریاضی مصری و اطلاعات نجومی بین‌النهرین است. ستارهٔ تیشتر، که شعرای یمانی است، حتی در دورهٔ بابلی کهن، به همراه دب‌اکبر و خوشهٔ پروین مورد توجه و علاقه بود و در سرودهای نیایشی از ایشان یاد می‌شد، هرچند نشانی از آئین‌های وابسته به ستارگان هنوز در بین‌النهرین وجود نداشت.[1]

در مصر هم این ستاره را با نام sothis، از قدیم می‌شناختند و دریافته بودند که طلوع خورشیدی آن در سال در حدود آغاز سیلابهای سالیانهٔ نیل است. مصریان تا مدتها باور داشتند که تیشتر (sothis) سبب این سیلابهای عظیم و نعمت‌بخش است و کشف کرده بودند که طلوع خورشیدی این ستاره در هر $۳۶۵\frac{۱}{۴}$ روز انجام می‌پذیرد و نه در طی ۳۶۵ روزی که سال ایشان را تشکیل می‌داد و تعداد روزهای تقویمشان بود. مصریان در آغاز ایجاد تقویم، هر سال را همزمان با آغاز این سیلابها قرار داده بودند، ولی به علت کم داشتن $\frac{۱}{۴}$ روز، سال مصری گردان شده بود و گذشت ۱۴۶۰ سال لازم بود تا باز آغاز سال با طلوع خورشیدی تیشتر همراه شود و آن را دورهٔ سوثی می‌خواندند و جشن می‌گرفتند. البته، در مصر سال ثابتی هم وجود داشت که کاهنان برای محاسبات خود بکار می‌بردند. آغاز این سال پیوسته با موقع دقیق طلوع خورشیدی تیشتر همزمان بود. مارکوارت طلوع شعرای یمانی را بدون توجه به اختلاف آن در عرضهای مختلف، در ۱۹ ماه ژوئیه شمرده است که موقع طلوع آن در جنوب دلتا (ممفیس)، در حدود درجه ۳۰ عرض شمالی است، که از حدود استانهای

1. *Ancient Mesopotamia*, p. 308

فارس و کرمان ایران نیز می‌گذرد.

اهمیت موقع تقویمی تیشتر از محدودهٔ تقویم مصری بیرون آمد و بر تقویم‌های دیگر نیز تأثیر گذاشت. در تقویم روم باستان نیز گرمترین بخش سال به طلوع تیشتر (Dog star) نسبت داده می‌شد[1]، سال آتنی نیز از انقلاب صیفی شروع می‌شد.

تقویم ایرانی نیز شباهت فوق‌العاده‌ای به تقویم مصری دارد و این تأثیرپذیری محتملاً به دوران هخامنشی و سلطهٔ ایران بر مصر بازمی‌گردد. تقویم ایرانی که در اصل همان تقویم اوستائی قدیم است و آغاز آن اساساً انقلاب صیفی بوده، شباهت به سال قدیم هندی و سال شِعرائی مصر و سال قدیم آتن داشته است. اولین ماه سال تیر بوده که به احتمال قوی اساساً با اولین هلال بعد از انقلاب صیفی شروع می‌شد و ستارهٔ شعریٰ در ظرف آن ماه در صبح نه تنها در مصر، بلکه در مرزهای جنوبی بین‌النهرین و نیز در بخشهائی از فارس و کرمان طلوع می‌کرد.*

گاه‌شماری ساده و منظم مصری، با ماههائی سی‌روزه، با بودن خمسهٔ مسترقه در آخر سال، اسم داشتن روزهای ماه، انتساب هر ماه و هر روز به ایزدی، جشن گرفتن روزهایی که اسم ماه و روز با هم یکی است، نامیده شدن روز نوزدهم ماه نخست به اسم همان ماه (عید توت مصری در ۱۹ توت و عید فروردگان در نوزدهم فروردین)، نگهداشتن کبیسه خصوصی توسط روحانیان و وجود سال ثابت میان ایشان و وجود دورهٔ ۱۴۶۰ ساله شعرائی و ۱۴۴۰ سالهٔ ایرانی برای عودت آغاز سال سیار به مبداء اصلی خود، در هر دوگاه‌شماری یکی است، حتی مانند مصریان، ایرانیان نیز اعیاد خود را در سال سیار برپا می‌داشتند[2].

بدین‌گونه بعید نیست که ایرانیان با پذیرفتن تقویم مصری در عصر هخامنشیان، ستایش ستارهٔ تیشتر را نیز که علاوه بر مصر ــ هرچند نه در آن سطح ــ در بین‌النهرین نیز رایج بود پذیرفتند و از آنجا که در مصر برکت‌بخشی خویشکاری این ستاره شمرده می‌شد، در ایران نیز اساطیری در این زمینه که بی‌شباهت به افسانهٔ نبرد خدا ـ پهلوانان هندوایرانی با دیوان خشکی نیست، به او نسبت داده شد که در تیشتر

---

۱ [ح: «*انسیکلوپدی بریتانیکا*، زیر Sirios»؛ نیز «تق‌زاده (*گاه‌شماری*)، (ص) ۱۰۱»]. ☆

* [بنا بر تقویم کنونی، طلوع شعرای یمانی در صبح اوائل مرداد است و به هنگام طلوع شعرای یمانی در تیرماه کنونی خورشید طلوع کرده است و آن را نمی‌توان دید. (دکتر ارفعی)].

۲ [ح: تق‌زاده (*گاه‌شماری*، ص) ۱۱۵-۱۱۸]. ☆

پشت منعکس گشته است.

این وامگیری بویژه وقتی ملموس تر می‌شود که به نام او در تقویم ایرانی، در آغاز تابستان توجه کنیم، ایزد باران در آغاز فصل خشکی! هرچند ممکن است این نامگذاری را به نوعی رفتار جادوئی نیز توجیه کرد و گفت که وجود نام ایزد باران‌آور در آغاز فصل خشکی می تواند سبب کاستن خشکی گردد، اما وجود تقویم مصری و ارتباط و شباهت فوق‌العادهٔ آن با تقویم اوستائی ما را در پذیرفتن صحت این توجیه به تردید وامی‌دارد. بویژه، اگر داستان نبرد اپوش و تیشتر را از این پشت برداریم، آنگاه ایزد ما با ایزد [سوتیس]☆ sothis مصری برابر خواهد بود، زیرا او، با طلوع خود، نه مسبب باران که نویددهنده روان‌شدن چشمه‌های آب به قوت اسبی خواهد بود (تیر یشْت، بند ۵) و این ارتباطی است که میان طلوع خورشیدی او و جاری‌شدن سیلابهای تابستانهٔ نیل وجود دارد.

۲ ـ بقای اعیاد بومی اعصار کهن

اعیاد بازمانده از عهد باستان در ایران دو دسته‌اند، یکی اعیاد دینی، یا گاهنبارها که اعیادی از آنِ زردشتیان است و دیگر اعیادی ملی که برجسته‌ترین آنها نوروز، مهرگان و جشن سده است. اعیادی که در سنت زردشتی کهن در هر ماه، به هنگام یکی‌بودن نام روز و ماه، برگزار می‌شد، چنانچه بالاتر یاد شد، محتملاً زیر تأثیر تقویم مصری است. اما علت آن که این اعیاد را به دینی و ملی بخش می‌کنیم این است که در اوستا سخنی از عید نوروز و عید مهرگان و جشن سده در میان نیست. در متون میانه نیز که از نوروز و مهرگان یاد می‌شود، از جشن سده ذکری نیست، و این یک سخت شگفت‌آور است.

اگر نوروز، مهرگان و جشن سده هندوایرانی بود، باید به نحوی در وداها و اوستا از آنها یاد می‌شد، و چنین نیست و تا پایان دورهٔ اوستائی نیز اشاره‌ای بدانها وجود ندارد.*

به احتمال بسیار، این اعیاد، بویژه نوروز و مهرگان، که به اعیاد اقوام برزگر می‌ماند و نه اعیاد اقوام گله‌دار، می‌بایست اعیادی سخت کهن در نجد ایران بوده باشند و به پیش از تاریخ بازگردند و از آنِ اقوام بومی این سرزمین، اجداد غیرآریائی ما، باشند. این اعیاد به همراه سومریان به بین‌النهرین برده شدند و دو عید ازدواجِ مقدس و

اکیتی را پدید آوردند، که بعدها در بین‌النهرین این هر دو بصورت عیدی واحد در آغاز سال درآمد، ولی در نجد ایران همچنان، تا دورهٔ اسلامی، بصورت دو عید جداگانه برقرار ماند.

این که نحوهٔ برگزاری این اعیاد چگونه بوده است، در بخشی دیگر ( ) مورد بحث قرار خواهد گرفت. در این‌جا عمدةً به شواهدی می‌پردازیم که بومی بودن آنها را محتملاً روشن می‌سازد.

همان‌گونه که در ۲-۳-۱-۴، در بحث از محور اصلی آئین در بین‌النهرین، ذکرشد، در عهد باستانی تمدن بین‌النهرین دو آئین سالانهٔ مهم وجود داشت: یکی آئین ازدواج مقدس بود و دیگری آئین اکیتی که بعدها اکیتو خوانده شد. آئین ازدواج مقدس در آغاز بهار بود و به اسطورهٔ تموز و ایشتر مربوط می‌شد و آئین اکیتی معمولاً در اوایل پائیز برگزار می‌شد و با پیروزی مردوخ بر تیامت ارتباط داشت؛ اما، در هزارهٔ اول پیش از مسیح، این دو جشن سالانه در هم آمیخته بود و جشن واحدی در ماه نیسان برگزار می‌شد که آغاز سال بشمار می‌آمد.

این در حالی، است که هیچ سندی ودائی و ایرانی در دست نیست که جشن‌های نوروزی را در دورهٔ هندوایرانی در آغاز بهار نشان دهد، بلکه نشانه‌هائی در دست است که در نزد هندوایرانیان آغاز پائیز سرآغاز سال شمرده می‌شده است.[1] اما طبعاً، اعیاد فصلی ایرانی چنان بود که یکی از آنها به آغاز بهار نیز می‌افتاد.

در ایران باستان، در عهد هخامنشیان، یکی از مهمترین نقشهای دینی شاه، قهرمانی کردن در نبرد با جانوران بوده است. در نقوش تخت‌جمشید شاه را در نبرد با هیولائی می‌بینیم که مظهر بلیّاتِ آسمانی شمرده می‌شدند. نیز مُهرهائی از آن دوره در دست است که همین صحنه‌ها را معرفی می‌کند، و از آن جمله بر هفت مُهر نام داریوش و خشیارشا با عنوان شاهی آمده است. اینها دقیقاً همان صحنه‌هائی است که در حماسهٔ بابلی انوما ـ علیش، در توصیف نبرد مردوخ با دیوان پیرو تیامت می‌بینیم؛ در آشور نیز نظیر این صحنه‌ها را می‌توانیم دید. کزنفون از تشریفات جشنی در دربار هخامنشی یاد می‌کند که باید جشن سال نو بوده باشد. او می‌گوید در آغاز گروهی از مردان نیزه‌دار می‌آمدند، سپس گاوان و اسبانی را برای قربانی می‌آوردند. آن‌گاه

1. *HZ* II, 34

گردونهٔ مقدس اهوره‌مزدا و به دنبال آن گردونه‌ای دیگر، خاص مهر، و گردونه‌ای دیگر، خاص اناهیتا به میدان می‌آمدند. آن‌گاه همه به سوی پرستشگاهها می‌رفتند تا مراسم قربانی را به جای آورند. قربانی به دست شاه و در ستایش اهوره‌مزدا و مهر صورت می‌گرفت. اگر شاه در جشن حاضر نبود، مراسم قربانی انجام نمی‌یافت. پس از آن، مسابقات اسب‌سواری آغاز می‌شد که شاه نیز در آن شرکت می‌جست، و بنا به سنت، بر همه پیروز می‌گشت و جایزهٔ پیروزی را که گاوی بود بدست می‌آورد. این آزمایش توان و مردانگی شاه بود. در طی مراسم جشن و سروری که برپا می‌شد، محتملاً فرودستان و فرادستان جای با یکدیگر عوض می‌کردند و شاه در ازدواجی مقدس شرکت می‌جست[۱].

اینها همه شبیه مراسم جشنهای آغاز سال نو در بابل و آشور است: براه‌افتادن دسته، شرکت شاه در آن، شرکت شاه در مبارزه‌ای آزمایشی و پیروزگشتن وی در آن و (محتملاً) برپاگشتن میگساری‌های گروهی و جابجائی‌های طبقاتی، همه و همه، در هر دو مشترکند. در واقع، در پی نظمی، آشوبی و باز نظمی نو برقرار می‌شد. تعطیلات نوروزی و شاید بویژه سیزدهم عید نوروز بازماندهٔ همین شادیهای پرآشوب جشنهای سال نو در بین‌النهرین بوده باشد.

خوب است بیش از دوهزار سال به پیش آئیم و نگاهی به دورهٔ صفویه، عصر شاه عباس، بیفکنیم و ببینیم سِر ثاماس هربرت، که همراه با شرلی به سفارت به ایران آمده بود، در سفرنامهٔ خود، دربارهٔ نوروز چه می‌نویسد:

او که دو سال در ایران بسر برده بود، در ایام نوروز در اصفهان اقامت داشت. در آنجا متوجه شد که برخلاف مرسوم ایام قبل که هرگز زنی را در خیابانها نمی‌شد دید و اگر دیده می‌شد، پنهان در چادر خویش بود و از همان زنانی که از هرگونه گفتگو با مردها در خیابانها و باغها ناراحت می‌شدند و ابا داشتند، در طی دوازده روز نوروز همه، بی آن که ممانعتی در برابرشان باشد، آزاد بودند ـ «زیرا همه جا پر از آنان است، و حتی بر صورت عریانشان پرده‌ای نیست و در حالاتی پرشور و شوق، شادمانه جست و خیز می‌کنند و با کششی جادوئی چشمان را به سوی خود جلب می‌کنند و به یکدیگر جامهٔ ابریشمین و زرین، اسب، میوه و پیشکشی‌های دیگر هدیه و تحفه

---

۱. آئین شهریاری، ص ۸۲.

می‌دهند، یا از هم می‌پذیرند. آنچه دیده می‌شود سواری بر اسبها، برکشیدن مشروبات، به جنگ افکندن خروسها، روی آوردن به پیشگویان، تاب‌بازی در هوای آزاد و زن‌بارگی و مسائلی شبیه آن است و بس، که تا روز آخر این عید* ادامه می‌یابد.»[1]

آیا این آشفتگی و آشوب در سرزمینی که مذهب شیعه و دین اسلام شدیداً بر آن حاکم بوده است، رخ نداده است؟ آیا این بدان معنا نیست که حتی تا زمان صفویه قویاً آداب کهن هنوز زنده بوده است و آئین بر هم‌ریختن نظم معمول جامعه در جریان نوروز، به روال هزاره‌های قبل از خود ادامه داشته است؟

اما اگر مردم این سرزمین، در هزارهٔ اول پیش از مسیح، این آئین را از بین‌النهرین بوام گرفته بودند، آن‌گاه بین‌النهرینی بودنِ عید مهرگان توجیهی نمی‌یافت؛ زیرا در این هزاره ـ چنانچه یاد شد ـ این دو عید بین‌النهرینی یکی شده بودند و در آغاز بهار برگزار می‌شدند.

به گمان من، الزام‌آور نیست که این عید، و حتی عید نوروز، در هزارهٔ اول پیش از مسیح و با برکار آمدن مادها و هخامنشیان، به وام از بین‌النهرین، در نجد ایران رواج یافته باشد. با توجه به تأثیر کهن و گسترش تمدن بین‌النهرینی در هزارهٔ چهارم پیش از میلاد در نجد ایران و آسیای میانه و نیز با توجه به خویشاوندی و هماهنگی تمدن بومی نجد ایران و بین‌النهرین در اعصار باستانی‌تر آسیای غربی، در عصر سومری‌ها، می‌توان بر آن بود که برگزاری اعیاد مهرگان و نوروز (طبعاً با نامهائی دیگر) در هزاره‌هائی پیش از هزارهٔ اول و پیش از ادغام این دو جشن در بین‌النهرین به یکدیگر، در ایران رایج بوده است. هرچند ممکن است با آمدن مادها و هخامنشیان بر سر قدرت و زیر تأثیر تازه‌تر بین‌النهرین، عید نوروز دوران هخامنشی با عید اکتیو ـ سال نو هزارهٔ اول پیش از مسیح در بین‌النهرین شبیه شده باشد، ولی به سنت کهن بین‌النهرینی و نجد ایران، عید آغاز پائیز، مهرگان، همچنان با عظمت دیرین و همراه با اسطورهٔ دیرین خود بر جای مانده بوده است، در حالی که در هزارهٔ اول پ. م. دیگر نشانی از آن در بین‌النهرین نیست.

---

* [ح. محتملاً سیزده نوروز (این یادداشت شاید به مطالب پیش برگردد)]. ☆

1. Thomas Herbert, Travels in Persia 1627-1629; London, 1928.

جشن مهرگان، همان گونه که [صورت قدیمی جشن پائیزی]☆ در بین‌النهرین باستان مرسوم بوده، شش روز طول می‌کشید، که از روز شانزدهم مهر آغاز می‌گردید و آغاز آن را مهرگان عامه و پایان آن را مهرگان خاصه می‌گفتند.

در این جشن هم ظاهراً نظم معمول از میان برداشته می‌شد. کتزیاس می‌نویسد که پادشاهان هخامنشی که هرگز نمی‌بایست مست شوند، در ایام جشن مهرگان در باده‌پیمائی با دیگر میخواران شرکت می‌جستند. حتی نقل شده است که شاهان در این عید می‌رقصیدند. اردشیر بابکان و خسرو انوشیروان در این روز جامهٔ نو به مردم می‌بخشیدند.

بیرونی در کتاب *التفهیم فی صناعت التنجیم* می‌گوید: «اندرین روز آفریدون ظفر یافت بر بیوراسب جادو، آنک به ضحاک معروف است؛ و به کوه دنباوند بازداشت. و روزها (که) از پس مهرگان است، همه جشن‌اند، بر کردار آنچ از پس نوروز بود.» بلعمی نیز می‌نویسد: «آفریدون ظفر یافت و ضحاک را بگرفت و بکشت؛ و همان روز کاوه تاج بر سر آفریدون نهاد و جهان بر وی سپرد. و آن مهر روز بود از مهر ماه، و آن را مهرگان نام کردند و عید کردند، و آفریدون به ملک بنشست.»

این افسانه دقیقاً یادآور پیروزی مردوخ بر تیامت و به سلطنت رسیدن وی بر جهان خدایان است که در جشن اکیتی از آن یاد می‌شده و همهٔ اسطوره تکرار می‌گشته است. در ایران این افسانهٔ خدائی به افسانه‌ای حماسی تبدیل شده است*.

در مورد جشن سده نیز بعداً ( )** به تفصیل گفتگو خواهیم کرد. از این جشن هم در اوستا و وداها خبری نیست و اگر اساس قضاوت خود را دربارهٔ آریائی بودن یا نبودن این اعیاد، همچنان ذکرشدن یا نشدن آنها در کهنترین وداها و اوستا قرار دهیم، باید این جشن را هم از اعیاد بومی آسیای غربی و بومی نجد ایران بدانیم. هرچند، چنین جشنهای آتشی راکه نوعی جادو بشمار می‌آید، در نزد اغلب ملل جهان می‌توان دید و دلیل قطعی و نظر قاطعی در تعلق آن به یکی یا دیگری در

---

* [ح: آثار این جشن و پیروزی فریدون بر ضحاک تا قرون اخیر در ایران بر جا بوده است (در دماوند. ضحاک)]. ☆

** [نگاه کنید به مقالهٔ «دربارهٔ جشن سده»، ص ۲۲۳–۲۳۰، از **جستاری چند در فرهنگ ایران**]. ☆

دست نیست. اما، امر مهم دانستن این نکته است که ویژگی‌های این جشن معرف قدمت بسیار آن است که به جوامع بسیار ابتدائی بازمی‌گردد.

آئین دیگری که بومی‌بودن آن سخت روشن است، آئین میرنوروزی است. برگزاری این آئین که در ایران، حتی تا عصر حاضر، سخت مورد علاقه است، قدمتی بسیار دارد و به جوامع بومی نجد ایران و بین‌النهرین باستان بازمی‌گردد. آثار وجودی آن از آسیای میانه تا بین‌النهرین و زیر دیگر نامها از هند تا مدیترانه در دست است.

از آنجا که قبلاً در بخشهای (   ) در این باره بحث مفصل شده است، در این‌جا به همین مختصر اکتفا می‌شود.

۳ـ سلطنت

سنت فرمانروائی ایزدی بر جهان در ادبیات ودائی و در الواح میتانی که مورد اشارهٔ دومزیل نیز به عنوان بازماندهٔ پدیده‌ای هند و اروپائی، قرار گرفته است، بیانگر نوعی سلطنت مشترک است که در بخش هندوایرانی در دست میتره ـ ورونه است. وجود ترکیب اهوره ـ میترهٔ ایرانی نیز این ساخت هندوایرانی را تأیید می‌کند. این نحوهٔ فرمانروائی می‌تواند انعکاسی از نوعی فرمانروائی بر زمین باشد که در آن شهریاری سخت روحانی و عظیم در رأس قدرت حاکم قرار دارد، اما محور قدرت در دست دیگری است که امور روزمره را اداره می‌کند. بررسی تاریخ هند باستان و ایران باستان نشان می‌دهد[۱] که جوامع هندوان و ایرانیان سنت کهن سلطنت مشترک را در این عصر کنار گذاشته‌اند و این شکل تازه می‌تواند تأثیرپذیرفته از شکل سلطنت سنتی بومی هندوایران بوده باشد. اما این سلطنت نوع تازه در نزد ایرانیان در آغاز به شکل سلطنتی مطلقه نبود، بلکه محدود به تعهداتی می‌شد که میان شاه و وابستگان[۲] وی وجود داشت.

انعکاس این‌گونه رابطه را میان خدایان جدیدتر ایرانی (اوستائی) نیز می‌توان

---

۱. نک. *H. Z.* vol I, pp. 4-5.

۲. وابستگان در برابر واژهٔ vassals بکار رفته است. در کتیبه‌های هخامنشی واژهٔ badaka بدین معنا بکار رفته است، که در فارسی 'بنده' شده است. بنده معنای برده نداشته است؛ حتی هنوز هم هنگامی که از 'بنده' و 'این بنده' به جای ضمیر اول شخص استفاده می‌کنیم، در واقع اصطلاحی قدیمی را بکار می‌بریم که معنای آن برده نبوده، بلکه vassal بوده است.

دید: اهوره‌مزدا، با آن که در رأس جهان خدایان و امشاسپندان قرار دارد، در ادبیات زردشتی خدائی با قدرت مطلقه نیست، امشاسپندان او را به سروری برمی‌گزینند و فروشی‌های مردمان، پس از انجمن‌کردن میان خود، پیشنهاد اهوره‌مزدا را در نبرد با اهریمن می‌پذیرند و این تصمیم به اختیار آنان و نه به دستور اهوره‌مزدا بوده است.

احتمال دارد که هریک از رؤساء قبایل متعدد هندوایرانی در این دوره شاه شمرده می‌شده است، و بر کل قبائل نیز شاه شاهانی فرمان می‌رانده است که نظم جهان خدایان را در جهان زمینی نیز اجراء می‌کرده است.

اما در هزارهٔ اول پیش از مسیح، سلطنت در آسیای غربی پیشرفته‌تر از آنان بود که در نزد این هندوایرانیان مهاجم وجود داشت. امر سلطنت در بین‌النهرین ضمن چند هزاره رشد کرده بود و به همه آسیای غربی، به صورت یک سنت استوار، رسوخ یافته بود. از جمله، سلطنت در میان یهودان امری وارداتی از بین‌النهرین بود و چندان مورد علاقه قرار نداشت.[1]

سلطنت بین‌النهرینی، چنانچه قبلاً نیز یاد شد،[2] دارای کیفیات زیر بود:

یک: سلطنت امری آسمانی بشمار می‌آمد، از سوی خدایان فرستاده شده بود، و شاه برگزیدهٔ خدایان بود نه مردم؛

دو: شاه شخصیتی ایزدی نداشت، اما از تقدسی ویژه بهره‌مند بود که او را از مردم عادی برتر می‌داشت؛

سه: زیرا او رابط میان خدایان و مردم بود؛

چهار: او نه در برابر مردم، که در برابر خداوند مسئول بود[3] و این باور به شاه قدرتی مطلقه و مقدس بر زمین و مردمان می‌داد؛

پنج: برکت در تولید، پیروزی در جنگ و سعادت جامعه وابسته به شخص شاه بود. اگر شاه وظائف روحانی و مادی خویش را به‌درستی انجام نمی‌داد، برکت و پیروزی از جامعه رخت می‌بست؛

شش: بدین روی، امر تنظیم نظام آبیاری، کندن و پاک نگاه‌داشتن ترعه‌ها، ساختن سدها و امر نظارت عالیه بر تقسیم آبها بر عهدهٔ شاه بود.[4] شاه برای

---

1. G. B., p. 360

۲. نک. همان، ص ۳۷۱.

۳. همان، ص ۳۶۹.

۴. همان، ص ۳۷۱.

برکت‌بخشی، می‌بایست در مسابقاتی سنتی شرکت کند و به زورآزمائی بپردازد[۱] و در معبد به زیارت خداوند روَد و به همبستری آئینی با کاهنهٔ شهر اقدام ورزد؛

هفت: شاه چوپان مردم بشمار می‌آمد. امنیت و راهبری مردم بر عهدهٔ او بود و مردم گوسفندان وی شمرده می‌شدند؛[۲]

هشت: شاه می‌بایست میان وضیع و شریف عدالت را برقرار سازد. او شخصیتی فوق طبقات داشت؛[۳]

نُه: بناکردن معابد، یا بازسازی معابد ویران، از مهمترین وظائف شاهان بود، زیرا معابد خانهٔ بتها، یعنی خانهٔ خدایان، بشمار می‌آمد.

این‌گونه وظائف وسیع مقام سلطنت، که خاص جامعهٔ پیشرفتهٔ کشاورزی و دارای نظام آبیاری وسیع رودخانه‌ای در بین‌النهرین بود، نمی‌توانست از ابتدا در درون جوامع آریائی ایران بکار بسته شود و در برابر سلطنت محدود بر قبایل متحده [در ایران]☆ سلطنت در بین‌النهرین سلطنتی مطلقه بر جان و مال جامعه بود، هرچند آن نیز خود محدودیت‌هائی داشت* که قبلاً یاد شد ( ).

از ادبیات زردشتی برمی‌آید که این‌گونهٔ مردم‌سالارانهٔ سلطنت در ایران هنوز لااقل تا دورهٔ اوستائی وجود داشته است. سلطنت اشکانیان نیز در حد زیادی معرف ساختهای مردم‌سالارانهٔ حکومت قبیله‌ای است. آنچه را نیز دربارهٔ آغاز سلطنت در ماد می‌دانیم، بازگوی نوعی سلطنت بر قبائل متحده است. اما با رشد بعدی دولت ماد، با تسخیر سرزمین آشور توسط مادی‌ها و سپس با پدیدآمدن شاهنشاهی هخامنشی و فتح همهٔ بین‌النهرین و مصر، اندک‌اندک سنتهای بین‌النهرینی و مصری سلطنت در ایران رایج گشت. این تحول در دورهٔ شاهنشاهی ساسانیان به کمال خود رسید و به عنوان یک الگوی به‌کمال‌رسیدهٔ خودکامگی شرقی به ارث به خلفای خاندانهای بنی‌امیّه و بنی‌عباس رسید که این الگو را عیناً تکرار کردند، و با توسعهٔ جغرافیائی اسلام از اقیانوس کبیر تا اقیانوس اطلس، الگوی سلطنت ایرانی نیز در همهٔ این مناطق به همراه اسلام بگسترد و مطلقه‌تر و ظالمانه‌تر نیز گشت! و اصطلاح شاه و پاشا (= پادشا) از مراکش تا مالزی و اندونزی بکار گرفته شد.

---

۱. همان، ص ۳۸۳. ۲. همان، ص ۳۷۱.
۳. همان، ص ۳۲۷.
* [در بالای سطر نشانهٔ ضربدر کشیده شده است.] ☆

می توان سلطنت را در دوران ساسانی دارای این ویژگی‌ها دانست:

یک: شاه سرشتی ایزدی دارد، و برگزیدهٔ خدایان است، زیرا، فرّهٔ سلطنت از آن او بوده است و تقدیر بر این قرار داشته است؛

دو: شاه مقدس و فوق مردمان شمرده می‌شده است؛

سه: فرمان او مطاع بوده است؛

چهار: افراشتن آتشها و نگهداری از آتش‌های مقدس اصلی وظیفهٔ او بوده است؛

پنج: فراخی نعمت و امنیت جامعه و مرزها براثر فره‌مند بودن پادشاه بوده است. شاه بی‌فرّه، یعنی شاهی که مورد اعتماد خدایان، و در رأس آنان اهوره‌مزدا، نیست. معمولاً چنین شاهانی یا کشته شده‌اند ــ مانند داریوش سوم و یزدگرد سوم، یا از سلطنت طرد گشته‌اند ــ مانند یزدگرد اول؛*

شش: شاه در امر دین وظائف و محدودیتهائی داشت. او در رأس جریانهای دینی رسمی شاهنشاهی قرار داشت، و دقیقاً ملزم به رعایت همهٔ سنتهای دینی بود و موبدان بلندپایه مشاوران و گاه محدودکنندگان اختیارات او بودند. او بر رژیمی عقیدتی ـ دینی حکومت می‌کرد؛

هفت: او در فوق طبقات قرار داشت و جان و مال مردمان در دست او بود؛

هشت: از او انتظار می‌رفت که با اجراء عدالت صلح را در میان طبقات و درون جامعه حفظ کند. او دقیقاً چوپان مردم بود؛

نُه: مالکیت اغلب اراضی و همهٔ معادن در دست او بود.

بدین گونه، شاه دورهٔ ساسانی نه تنها یک خودکامه ــ طبعاً با محدودیتهائی ــ بشمار می‌آمد، بلکه بر رژیم شاهی توتالیتری فرمانروا بود، و ایران نه تنها در تحت حکومتی به قول فرنگان، despotic، خودکامه، قرار داشت، بلکه این دسپوتیزمی توتالیتر بود یعنی استبدادی مسلکی که بدون موفقیت کامل در اعصار بعدی، حتی تا آغاز قرن اخیر هجری نیز سعی در شکل‌دادن به آن شد.

قبلاً دربارهٔ رشد و شکل گرفتن نجوم در بین‌النهرین سخن گفتیم (   ).

در ادبیات پهلوی و مانوی همین دانش نجومی به علاوه اطلاعاتی تازه‌تر از نجوم هندی منعکس است که بخش کوچکی از این دانش نجومی را، اطلاعات ابتدائی کهن

* [علامت سؤال در حاشیه آمده است که روشن نیست به این جمله بازمی‌گردد یا جملهٔ پیشین]. ☆

ایرانی نیز تشکیل می‌دهد. در این‌باره در جلد اول پژوهشی در اساطیر ایران (بخش سوم و هفتم) صحبت شده است.

درمجموع؛

یک: شناخت ستارگان، مشخصات آنها و قرار آنها در آسمان، چه ثابت و چه سیّار براساس اطلاعات بین‌النهرینی و ایرانی بسیارکهن است.

دو: عظمت و ستایش ستارهٔ تیشتر ملهم از اساطیر و آئین‌های مصری است.

سه: منازل قمر از هند به ادبیات پهلوی رسیده است، و نامهای ایرانی آنها گاه ترجمهٔ نام‌های سنسکریت آنها است.*

چهار: نام‌گذاری خانه‌های آسمانی اغلب اساسی یونانی دارد.

پنج: اطلاعات مربوط به احکام نجوم در متنهای موجود پهلوی، بیشتر در حد عصر بابلی است، ولی ممکن است رشد احکام نجوم در یونان نیز بر آن اثر گذاشته باشد.**

شش: آئین مغی استودانها. چنانچه قبلاً ( ) یاد شد، آئین مغی استودانها آریائی نیست، زیرا شواهدی دال بر وجود آنها در دورهٔ هندوایرانی آسیای میانه ( ) و دورهٔ ودائی دیده نمی‌شود و بیشتر امکان دارد که آئینی ملهم از آئین‌های بومی در غرب ایران، و محتملاً مغی، باشد. مغان که قبیله‌ای ظاهراً غیرآریائی را در شمال‌غرب نجد ایران تشکیل می‌دادند و وظائف روحانی را در میان قبائل محل برعهده داشتند، بعدها، پس از تسلط مادهای آریائی نژاد بر محل، در اتحادیه قبائل ایرانی ـ غیراَیرانیِ غرب ـ شمال نجد ایران در تحت رهبری مادها شرکت جستند و سلطهٔ روحانی خود را نه تنها در سرزمینهای مادی، بلکه با پدیدآمدن شاهنشاهی مادی در سرزمینهای غیرمادیِ ایرانی، از جمله پارس، گسترش بیشتری بخشیدند. هخامنشیان که ساختار جامعهٔ مادی را دنبال کردند، همچنان مغان را در وظائف روحانیشان پابرجا داشتند و مغان به یاری هخامنشیان سلطهٔ خود را بر امور روحانی جوامع ایرانی بیش از پیش گستردند و ابقاء کردند و با بسط دین زردشت و رسمیت یافتن آن در همهٔ شاهنشاهی در دورهٔ دوم هخامنشی، روحانیان دین زردشتی گشتند. اجراء مراسم

---

* [رجوع شود به حواشی ناتمام و ناقص استاد بر فصل سوم از پارهٔ نخست این کتاب]. ☆

** [ظاهراً منظور استاد برشماریِ عناصر دخیل است و نه انکار کوشش ایرانیان در پیشرفت دانش نجوم و دستاوردهای خودِ آنان]. ☆

دینی در مورد مردگان بر سر کوهها که در تاریخ‌های هرودوت می‌آید، وجود این سنت را در غرب ایران اثبات می‌کند.

البته باید یادآور شد که وجود قبرهای صخره‌ای در سرزمینهای مادی و هخامنشی و وجود گورهای اشکانی به اشکال مختلف مؤید این امر است که عمومیت یافتن این سنت بومی غرب نجد ایران تا زمان رسمیت‌یافتن و عمومی‌گشتن دین زردشت در عصر ساسانیان، زمان درازی را پیموده است.

۲-۳-۲-۳-۳ بخش ایرانی-بومی

۱-وحدت در رأس جهان خدایان، با شخصیتی آریائی.

چنانچه در قبل (   ) یادآور شد، بنا به نظر دومزیل که ظاهراً واقعیتی انکارناپذیر است، در رأس جهان خدایان هند و اروپائی دوگانگی قدرتی وجود داشته است که آثار آن حتی به اساطیر و روایات ایرانی نیز رسیده است (   ). این دوگانگی قدرت که نمونهٔ آریائی آن را می‌توان در سوگندنامهٔ میتانی (   ) و در نوشته‌های ودائی دید، همان تقسیم وظائف روحانی و مادی میان ورونه و میتره است (   ). اما در نوشته‌های زردشتی و در کتیبه‌های هخامنشی ما از این دوگانگی قدرت در رأس جهان خدایان خبر نداریم، و اهورهمزدا چه در **اوستا** و چه در کتیبه‌های هخامنشی تنها خدا در رأس قدرت است، و به قول دومزیل، آثار این دوگانگی قدرت را فقط می‌توان در وجود بهمن و اردیبهشت* دریافت که به گروه امشاسپندان تعلق دارند (   ).

باید در اینجا این نکته را نیز یادآور شد که در هند هم چنین تحولی به چشم می‌خورد و به جای ورونه و میترهٔ ودائی که در رأس جهان خدایان، قدرت را میان خود تقسیم کرده بودند، به مرور، درپی تحولاتی چند، در دورهٔ بعد، در براهمنه‌ها و در حماسه‌ها این ایندره است که به تنهائی در رأس قدرت جهان خدایان قرار دارد. او حتی این موقعیت برجسته را در تثلیث پورانی*، که شامل برهما، ویشنو و شیوا است، حفظ می‌کند، هرچند خود تابعی از آن سه است.

در حقیقت، بناچار باید معتقد بود که در فرهنگ بومی نجد ایران و درهٔ سند که

* [زیر دو واژهٔ بهمن و اردیبهشت خط کشیده شده است با یک نشانهٔ خط‌خوردگی دیگر]. ☆

ارتباط کهن پیش از تاریخی با یکدیگر و با غرب آسیا داشته‌اند، در حدود عصر ورود و جای‌گرفتن اقوام آریائی (۱۵۰۰ تا ۵۰۰ پ. م.)، زمینه‌های جدی اعتقاد به خدای واحد در رأس قدرت، یا حرکت و تمایل بدان سو، وجود داشته است، که آریائیان در برخورد با آن به تغییردادن آراء اجدادی خویش پرداخته و اعتقاد به وجود دو خدا در رأس جهان خدایان را تبدیل به ایمان به خدائی بزرگ در رأس جهان فوق کرده‌اند.

ما دلایلی در اثبات وجود این اندیشه و اعتقاد در آسیای غربی در دست داریم: چنانچه در گذشته (۲ـ۳ـ۱ـ۳) یاد شد، از نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پ. م.، مردوخ خدای بزرگ بابل، و آسور خدای بزرگ سرزمین آسور شده بودند که هریک نه فقط به تنهائی در رأس جهان خدایان سرزمین خود قرار داشتند بلکه دیگر خدایان را از موقع و اهمیت خویش دور نیز کرده بودند. حتی در مصر و زیر تأثیر آن، در اسرائیل نیز در همین دوره تک‌خدائی پدید آمده و قدرت گرفته بود[1]. بنا بر این، محتملاً باید باور داشت که اعتقاد به خداوند یکتا و، در سطحی پائینتر، اعتقاد به خدائی واحد در رأس جهان خدایان تمایلی بود که از نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پیش از میلاد در تمدن آسیای غربی ـ مدیترانهٔ شرقی بوجود آمده بود و هندوان و ایرانیان ـ بویژه ایرانیان که به مرکز این تمدن نزدیکتر بودند ـ در برخورد با این تمدن، در هزارهٔ اول پیش از میلاد، اعتقاد کهن هند و اروپائی خود را به وجود دو خدای وابسته به یکدیگر در رأس جهان خدایان کنار گذاردند و در مسیر تحول فکری آسیای غربی به سوی پرستش خدای یکتا گام برداشتند*.

دراین میان، شخصیت زردشت پیامبر نیز خود مبین این وابستگی به آسیای غربی وتمدن آن است. او، به عنوان یک پیامبر، در مجموعهٔ تعاریف فرهنگی آسیای غربی از یک پیامبر می گنجد و شباهتی به کنفسیوس، بودا، لائوتسه یا سقراط که هر

---

۱. شاید کهنترین نمونهٔ پرستش خدای یکتا به آخن‌آتون فرعون مصری سلسلهٔ هیجدهم بازگردد که از ۱۳۷۹ تا ۱۳۶۲ پیش از میلاد بر مصر سلطنت می‌کرد. او اصلاح طلبی دینی بود و ستایش [آتون]☆ Aton خدای خورشید را جایگزین ستایش همهٔ دیگر خدایان کرد و معبدی برای او ساخت. بعید نیست که اعتقاد به خدای یکتا در میان یهودیان خود در پی برخورد یهودیان مقیم در مصر با این تحولات فکری در آن سرزمین بوده باشد.

* [در بالای صفحهٔ دستنوشته، با نشانهٔ تأکید، آمده است: «باید دربارهٔ شاه فوق طبقه و خدای فوق طبقه صحبت کرد]. ☆

چهار[۱] همعصر او یا اندکی بعد از او بوده‌اند، ندارد. این امر عمق فرهنگ آسیای غربی را حتی در آسیای میانه، که به احتمال بسیار زیاد زادگاه زردشت است، می‌رساند.

البته، باید توجه داشت که اعتقاد به اهوره‌مزدا / اورمزد در ایران مربوط به زردشت نیست و چنان که قبلاً یاد شد (   ) ستایش اهوره‌مزدا به عصری قبل از زردشت برمی‌گردد و اگر اصطلاح ادبیات پهلوی را بکار بریم، متعلق به عصر پوریوتکیشان (اوستا: paoryō.tkaēša)، نخستین آموزندگان دین مزدا است که در عصری مقدم بر عصر زردشت یا هخامنشیان به تبلیغ دین مزدائی مشغول بوده‌اند.

اما این تمایل به وحدت در رأس جهان خدایان، باعث نگشته است که اهوره‌مزدا شخصیتی آریائی نداشته باشد و، بنا بر آنچه قبلاً یاد شد (   )، او مشخصات خدای بزرگ هندوایرانی، ورونه، و کیفیاتی مهری[۲] را درخود گردآورده است.

بدین‌گونه، باید باور داشت که اهوره‌مزدا شخصیتی آمیخته از فرهنگ هندوایرانی و بومی نجد ایران دارد، بدین معنا که شخصیت او عمدةً هندوایرانی است، اما موقعیت او در میان دیگر خدایان شباهتی به ساخت‌های هند و اروپائی ندارد و زیر تأثیر ساختهای موجود در عصر خود در آسیای غربی قرار دارد.

---

۱. k'ung-fu-tzu (۵۵۱–۴۷۹ پ. م.)، Buddha (حدود ۵۸۰ تا ۵۰۰ پ. م.) و Lao-tzu (حدود قرن ششم پ. م.). اینان بیشتر به فیلسوفان و معلمان اخلاق می‌مانند، و هرچند افکار آنان در اعصار بعد صورتی مقدس یافته و خود شخصیتی روحانی و مقدس پیدا کرده‌اند، ولی خود مدعی آن نبوده‌اند. دربارهٔ عصر زندگی زردشت بحث بسیار است. نگارنده با نظر هنینگ که عصر او را حدود قرن هشتم پ. م. می‌داند، موافق است.

۲. منظور از کیفیات مهری آن رشته وظائفی است که در عصر هندوایرانی بر عهده میتره در ترکیب میتره-ورونه بوده است (   ).

نمونه‌ای از دستخط مهرداد بهار

۱۳۰۸ خورشیدی

مهرداد بهار، متولد دهم مهرماه [۱۳۰۸ خورشیدی]، فرزند پنجم ملک‌الشعراء بهار است. او تحصیلات ابتدایی و دبیرستانی را در دبستان و دبیرستان‌های جمشید جم، فیروز بهرام و البرز به پایان رسانید. سپس در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، در رشته ادبیات فارسی نام نوشت ولی به علت فعالیت‌های سیاسی، در سال دوم تحصیل، از دانشگاه اخراج شد. پس چهار سالی را به فعالیت‌های سیاسی و افتادن به زندان گذرانید تا در بهار ۱۳۳۴، پس از سپری شدن دوران زندان، آزاد شد. بار دیگر توانست به دانشگاه بازگردد و در سال ۱۳۳۶، تحصیلات دوره لیسانس را به پایان رسانید. در پایان سال ۱۳۳۷، بعد از دوره‌ای [illegible]، توانست برای ادامه تحصیل به انگلیس برود. از پاییز ۱۳۳۸ تا پایان پاییز ۱۳۴۴ در مدرسه زبان‌های شرقی و افریقایی تحصیل کرد [illegible] فوق لیسانس را دریافت داشت و دو سالی هم به کار رساله دکتری خویش پرداخت. اما به علل مختلف به تهران بازگشت و سال‌ها بعد دکترای خویش را از دانشگاه تهران دریافت داشت. [illegible] استخدام او در دانشگاه‌ها موافقت نکرد و او بقیه زندگی را به کارمندی ساده بانک مرکزی گذرانید، و اکنون چند سالی است که بازنشسته است. [illegible] بازگشت، به صورت حق‌التدریس در دانشگاه تهران به تدریس پرداخته است و اکنون نیز در دانشکده الهیات چند ساعتی در رشته ادیان و عرفان تدریس می‌کند.

تاکنون، کتاب‌های زیر از او طبع و نشر شده است:

۱- واژه‌نامه بندهش،

۲- واژه‌نامه گزیده‌های زادسپرم،

۳- اساطیر ایران،

۴- پژوهشی در اساطیر ایران،

۵- بندهش،

۶- رساله‌ای با عنوان: سخنی چند درباره شاهنامه

۷- داستان‌های کودکان: جمشیدشاه، بستور و رستم و دیو سفید.

دین ایران

و نشر خواهد یافت:

۱- ادبیات مانوی (در دو جلد).

۲- گزیده مقالات و گفتگوها.

او دارای همسری [زهره تهرانی] و سه فرزند به نام‌های ماهو، سیاوش و فرغانه است.

[طرح کتاب ناتمام]

I. دربارهٔ اسطوره

مقدمه و تاریخچه — **تمدن، فرهنگ**

۱ ـ اصطلاح‌شناسی: **فرهنگ، تمدن، اسطوره، حماسه**

۲ ـ اسطوره‌شناسی در طبقه‌بندی دانشها

۳ ـ وجود دو مقطع درکار پژوهشهای فرهنگی واساطیری (در زمانی و همزمانی)

۴ ـ دو خاستگاه اساطیر

۵ ـ مکتب‌های اسطوره‌شناسی

۱ ـ اسطوره به عنوان تصویری نمادین از پدیده‌های طبیعت به زبانی محسوس و قابل رؤیت

۲ ـ اسطوره به عنوان معرف نمادین تحقیقات نظری نجومی و متکی بر منابع آکادی و عربی [(؟) شاید عبری / غربی]☆

۳ ـ اسطوره به عنوان عامل نمادین پیوند میان ساختهای بنیادی جامعه و اندیشه‌های قومی در منابع باستانی

۴ ـ اسطوره به عنوان بیانی نمادین از نیازها و آرزوهای ژرف روانی که سرچشمه‌هائی کهن و مهجور دارند

۵ ـ اسطوره به عنوان تعقلی ساختن نمادین اعمال نمایشی آئینی در آسیای غربی

و منابع باستانی

۶ـاسطوره به عنوان شرح نمادینی از نظام ایدئولوژیک سازه‌دار با ویژگی سه بخشی بودن در فرهنگ هندواروپائی نخستین

۷ـاسطوره بیانی نمادین از ارتباط متقابل

۸ـفلسفهٔ فرهنگ

۹ـتاریخ دین

۶ـ روش بررسی و تعریف اساطیر در کار ما

II. اقوام و تطور فرهنگی در نجد ایران

۱ـسرزمین و موقعیت جغرافیایی ـ تاریخی ایران

۲ـمردم

۱ـبومیان نجد ایران و آسیای میانه

۲ـهندواروپائیان، هند و ایرانیان و گسترش ایشان

۳ـ اسطوره و آئین در نجد ایران

۱ـفرهنگ بومی و باستانی آسیای غربی و نقش اسطوره و آئین در بین‌النهرین

۱ـدین در بین‌النهرین باستان

۲ـخلقت و انسان

۳ـمحور اصلی مسائل عقیدتی ـاسطوره‌ای در بین‌النهرین

۴ـمحور اصلی آئین در بین‌النهرین

۵ـنجوم، احکام نجوم و پیشگوئی در بین‌النهرین

۶ـسلطنت در بین‌النهرین

۷ـعقیده و آئین در نجد ایران در دورهٔ تمدن بومی

۲ـفرهنگ هند و ایرانی

۱ـزمینه‌های مشترک اساطیری هندواروپائی

۲ـاساطیر هند و ایرانی نخستین

۱ـزمینه‌های اعتقادی ـاسطوره‌ای

۱ـ تصور هندوایرانی از جهان و سرآغاز آن

۲ـ خدایان و دشمنان خدایان

۳ـ مردمان

۴ـ بهشت و دوزخ

۲ـ آئینهای هندوایرانی

۳ـ رشد جداگانهٔ دوشاخهٔ اساطیر ایرانی و هندی

۳ـ آمیزش دو فرهنگ بومی و هندوایرانی در ایران؛ پدید آمدن اساطیر ایران

III. منابع اساطیر ایرانی

۱ـ باستانی

۱ـ میتانی، وداها و اساطیر دوره‌های بعد

۲ـ اوستا، تفاوت دین زردشت با بقیه ادیان اوستائی جدید

۳ـ کتیبه‌ها

۴ـ نوشته‌های دیگران (هرودت...)

۲ ـ میانه

۱ـ پهلوی، تفاوت آن با گاهان و اوستای جدید

۲ـ دیگران (مانوی، ارمنی، سریانی...)

۳ـ نو

۱ـ نوشته‌های زردشتیان به پارسی

۲ـ تاریخ‌های فارسی و عربی

IV. اساطیر ایران: آفرینش، مردم، پایان جهان، بهشت و دوزخ

V. علل بنیادی: طبیعت، اجتماع، روان (خواب، رؤیا، ... ، نمونه‌های کهن)

VI. تحول

VII. شکل: ابتدائی، پیشرفته

VIII. آئین در ارتباط با اسطوره: بحث در ارتباط آئین و اسطوره، وجود

کهن‌نمودگان در ارتباط با آئین‌ها

۱ ـ آئین‌ها

۱ ـ اعیاد

۱ ـ دینی: گاهنبارها و اسطورهٔ آن

۲ ـ طبیعی: نوروز، مهرگان، سده و اسطوره‌های آنها

۳ ـ تقویمی: تطبیق نام ماه و روز و اسطوره‌ها

۲ ـ نیایش‌ها، سفره‌ها، میزد و اسطوره‌ها

۳ ـ عزاداریها، سوک سیاوش و اسطورهٔ آن

۴ ـ میر نوروزی

۵ ـ آیین‌های دفع و جذب مضرات و منافع (بازماندهٔ اعمال جادوگرانه)

IX. خویشکاری اساطیر ایران: بحث در خویشکاری اسطوره

۱ ـ اسطوره به عنوان عاملی ایدئولوژیک

۱ ـ حافظ ثبات ساختهای موجود: خانواده، طبقه و جامعه

۲ ـ عامل محرک تغییرات اجتماعی

۳ ـ انعکاس‌پذیر از تحولات اجتماعی و متقابلاً اثرگذار بر این تحولات است

۲ ـ اسطوره به عنوان یک سیستم رفتاری، پایه‌گذار اخلاق است و عرف

۳ ـ اسطوره به عنوان گونه‌ای گیهان شناخت، پایه‌گذار جهان‌بینی و فلسفه است

۱ ـ گیهان شناخت آسیای غربی کهن

۲ ـ گیهان شناخت هندوایرانی

۳ ـ گیهان شناخت کتیبه‌ای ـ گاهانی

۴ ـ گیهان شناخت ساسانی (دیدگاه ایرانی ـ دیدگاه بین‌النهرینی)

حماسه‌های ایرانی

ـ حماسه‌سرائی، خداوندان شاه شده، قهرمانان افسانه شده، قدرت و زمان [شاید: زبان]☆.

۱ ـ منابع

۲ ـ تاریخ
۳ ـ آرکی تایپ‌ها: خدایان ← انسان، خدایان انسان شده
۴ ـ ساخت

transposition

۱ ـ سیر دوسویهٔ اسطوره و حماسه:

۱ ـ خدا شدن شاه / پهلوان
۲ ـ انسان شدن خدایان

۱ ـ حماسه و تاریخ:
الف: دخول وقایع تاریخی در حماسه
ب: دخول آرکی‌تایپ در تاریخ
درآمیختن دو فرهنگ بومی و هندوایرانی به یکدیگر و رشد مستقل این ترکیب در نجد ایران

الف ـ بخش آریائی
۱ ـ بقای ساخت خویشکارانهٔ سه بخش
۲ ـ بقای نام و خویشکاری گروهی از خدایان آریائی
۳ ـ باقی ماندن خویشکاری کهن و تغییر نام
۴ ـ سقوط خدایان به جهان دیوان و مردمان و حفظ خویشکاری‌ها یا از دست دادن خویشکاریها
۵ ـ باقی ماندن آئین‌ها

ب ـ بخش غیرآریائی
۱ ـ ورود خدایان غیرآریائی ـ غیر بومی (تیشتر)
۲ ـ زروان، وای، ترکیب سه‌تائی زروان ـ هرمزد ـ اهریمن
۳ ـ بقای اعیاد و رسوم بومی اعصار کهن (نوروز، مهرگان، سده، میرنوروزی)
۴ ـ سلطنت
۵ ـ بقای نجوم و احکام نجوم
۶ ـ آئین مغی‌استودانها

ج ـ بخش ایرانی ـ بومی

۱ ـ وحدت در رأس قدرت /خدای فوق طبقه / خدا دارای شخصیت آریائی (هرمزد ـ ورونه)

۲ ـ مهر / شمش / انکی ـ مردوخ

۳ ـ اناهیتا / ایشتار

۴ ـ انکی ـ مردوخ ـ ایشتار / هرمزد ـ مهر ـ اناهیتا

۵ ـ زروان / مهرپرستی

۶ ـ تقویم زردشتی

د ـ رشد مستقل

۱ ـ ساخت کلی

۱ ـ نظم در برابر آشفتگی ـ نظام‌مند... اخلاقی بودن

۲ ـ هدف از آفرینش در برابر بی‌هدفی ودا و حقارت هدف بین‌النهرینی، دارای علت بودن

۳ ـ دوآلیسم، تقارن و تقابل

۲ ـ خدا و انسان

۱ ـ شخصیت والای خدایان

۲ ـ ارزش والای انسان در برابر بی‌شخصیتی انسان در بین‌النهرین

۳ ـ پدید آمدن حماسه عظیم (سقوط خدایان و شخصیت حماسی یافتن)

۳ ـ کیفیت آئین‌ها، ایجاد اسطوره‌های ایرانی برای آئین‌های غیرایرانی

۴ ـ بهشت و دوزخ

فهرست متن‌های پهلوی در این کتاب

بندهش	۱۳۱	۶۳
بندهش	۱۸۱-۱۶۲	۱۵۵-۱۴۶
بندهش	۱۸۸-۱۸۱	۱۷۰-۱۶۶
بندهش	۱۹۸-۱۹۷	۲۳۸
بندهش	۱۹۹	۱۴۱
بندهش	۲۰۵-۱۹۹	۳۳۹-۳۳۶
بندهش	۲۲۰-۲۱۱	۱۸۸-۱۸۴
بندهش	۲۲۱	۱۸۱
بندهش	۲۲۸-۲۲۰	۲۸۸-۲۸۵
بندهش	۲۳۰-۲۲۹	۱۹۲
بندهش	۲۳۲-۲۳۱	۱۹۳
دینکرد مدن	۲۸	۱۸۹
دینکرد مدن	۳۹۱(به بعد)	۲۰۰
دینکرد مدن	۴۴۲-۴۴۱	۲۹۷-۲۹۶
دینکرد مدن	۶۰۰-۵۹۱	۲۱۰-۲۰۴
دینکرد مدن	۵۹۸	۱۹۴
دینکرد مدن	۶۸۸	۱۸۰
دینکرد مدن	۸۱۱	۱۹۲-۱۹۱
دینکرد مدن	۸۱۳-۸۱۲	۹۰
دینکرد مدن	۸۱۷-۸۱۵	۱۹۴-۱۹۳
روایت پهلوی	۷۴-۶۵	۲۳۷-۲۳۴
روایت پهلوی	۱۳۷-۱۲۷	۱۳۷-۱۳۴
روایت پهلوی	۱۵۹-۱۴۱	۲۸۴-۲۷۸
روایت پهلوی	۲۱۰-۲۰۶	۲۹۶-۲۹۴
زند بهمن‌یسن	۱۳	۱۹۷
زند بهمن‌یسن	۷۵-۷۳	۲۰۱-۲۰۰
زند بهمن‌یسن	بخش نهم بند ۱۲ تا پایان	۲۳۸-۲۳۷
کارنامهٔ اردشیر بابکان	بخش ۲، بند ۵	۶۵
گزیده‌های زاداسپرم	۹	۸۷(۹۰)

گزیده‌های زاداسپرم	۱۶-۴۳	۱۲۰-۱۲۸
گزیده‌های زاداسپرم	۴۴-۹۳ (بدون ص ۵۲)	۲۴۲-۲۵۹
گزیده‌های زاداسپرم	۱۳۶ به بعد	۲۸۹-۲۹۰
گزیده‌های زاداسپرم	۱۴۹	۲۹۱
گزیده‌های زاداسپرم	۱۵۴	۱۵۷
گزیده‌های زاداسپرم	۱۵۵	۲۲۸
متن‌های پهلوی	۱-۱۶	۲۶۴-۲۷۳
متن‌های پهلوی	۱۹	۲۶۰
متن‌های پهلوی	۱۱۲-۱۱۳	۱۸۲
متن‌های پهلوی	۱۶۰-۱۶۱	۱۹۸-۱۹۹
وندیداد (زند)	فرگرد دوم	۲۱۶-۲۲۱
وندیداد (زند)	۲۷-۲۸	۲۲۸
وندیداد (زند)	بخشی از فرگرد اول	۲۳۹
وندیداد (زند)	۶۴۴	۲۱۳

نمایه